

نتاج الفلسفة اليونانية

مؤلف
ولتر بنيت

ترجمة

محمد عبدالمعظم محمد

١٩٨٤

دار الثقافة للنشر والتوزيع

الطبعة الأولى: ١٩٨٤



0006667



Bibliotheca Alexandrina

تَاتِجُ الْفَلَسَفَةِ الْيُونَانِيَّةِ

تأليف
وولتر سنيس

ترجمة
عجاء عبد المنعم عجايدة

١٩٨٤

دار الثقافة للنشر والتوزيع
القاهرة - ت : ٩٠٤٦٩٦

هذه ترجمة للكتاب :

A Critical History of Greek Philosophy By W. T. Stace

وقد ظهرت الطبعة الاولى عام ١٩٢٠ وامتدنا على الطبعة الصادرة
من دار ماكميلان عام ١٩٥٣ .

إهداء

الى عاشقة اليونانيات

الدكتورة : أميرة حلمي مطر

مجاهد عبد المنعم مجاهد

تصدير

يحتوى هذا الكتاب لب ما تضمنته سلسلة من المحاضرات العامة التى القيت خلال الثلاثة اشهر الاولى من عام ١٩١٩ بل يكاد الكتاب — فى معظمه — أن يكون بنفس كلمات تلك المحاضرات . ولقد تم حذف التقسيم الاصلى للمحاضرات وأعيد تقسيم مادتها الى فصول على نحو أكثر اتساعا .

ولقد كان الجمهور الذى توجهت اليه المحاضرات يتألف من الجماهرة العامة ، ولم يكن قاصرا على الطلاب . وكان معظمهم بلا معرفة مسبقة بالفلسفة . ومن هنا كان هذا الكتاب — شأنه شأن المحاضرات الاصلية — لا يفترض من القارئ أية معرفة خاصة سابقة وأن كان يفترض — بالطبع — شيئا من التعليم العام لدى القارئ . ولقد جرى شرح المصطلحات الفلسفية الفنية بعناية عندما ترد لأول مرة ، وبذل جهد خاص لطرح الافكار الفلسفية بأوضح الطرق الممكنة . ولكن يجب أن نتذكر أن كثيرا من أعبق التصورات الانسانية وأكثرها صعوبة كامنة فى الفلسفة اليونانية . ومثل هذه الافكار صعبة فى حد ذاتها مهما جرى التعبير عنها بوضوح ، ومهما يكن الشرح مستفيضا لانه ليس بكاف الا لجعلها صعبة بالنسبة للعقل غير المتربس . وأن أى شئ يطلب لجعل الفلسفة سهلة لا يمكن توقعه الا من الدجالين والمشعوذين .

أن الفلسفة اليونانية لم يتقدم عليها العهد حتى الان ، وأن ثرواتها القيمة لا تنبع من وجهة نظر المؤرخ أو المهتم بالتراث القديم فحسب . اننا نتناول هنا أشياء حية لا مجرد أشياء ميتة — اننا لا نتناول العظام والحفريات الجافة لعصر ولى . ولقد حاولت أن أحاضر وأكتب للأحياء لا لمجرد أناس اثريين . ولولا ايمانى بأنه يوجد فى الفلسفة اليونانية قدر — على الأقل — من الحقيقة ، تلك الحقيقة التى لا تتقدم ولا تشيخ ، لما اضعت خمس دقائق من حياتى عليها .

يقول كاتب شعبي حديث هو ه . ج . ويلز في دراسته « أول الاشياء وآخرها » : « نحن لا نربى العتول الشابه ضد المشاكل الاولى العريضة القليلة الا وهى مشاكل المتيافيزيقا . . . ونحن لم نجعل هذه العتول ليناقشوها ويصححوها ويضوؤوها . لقد كان هذا درب اليونان ونحن نجل ذلك الشعب الالهى كثيرا لانه شق طريقه . كلا ، اننا لا نحاضر شبابنا عن الفلسفة بل عن الفلاسفة ، ونحن نعرض لهم فى كتاب اثر كتاب ونحن نحكى كيف ناقشت الشعوب الاخرى هذه المشكلات . ونحن نتجنب مشكلات المتيافيزيقا ، ونحن نعطى اجابات شبه موجزة عن المناقشات وحلول هذه المشكلات التى طرحها أناس من جميع الاصناف والانواع بلغات قديمة مختلفة وفى ظل ظروف مختلفة تماما عن ظروفنا . . . ويبدو الامر كما لو كنا قد بدأنا تعليم الحساب بمحاضرات طويلة عن أصل الارقام الرومانية ثم ننتقل الى حياة ودوافع علماء الرياضة العرب فى الاندلس أو نبداً بروجر بيكون فى الكيمياء أو سير ريتشارد أوين فى التشريح المقارن . . . انه العصر الذى بدأت فيه القدرات التربوية تدرك أن مشكلات المتيافيزيقا وعناصر الفلسفة يجب تجديدها من جديد فى كل عقل . . . أن المطلوب هو فلسفة وليس نثارا ضحلا عن تاريخ الفلسفة . . . والطريق الحق لبحث المتيافيزيقا شأنه شأن الطريق الحق لبحث الرياضة أو الكيمياء — هو مناقشة النتائج المتراكم والمتجمع للفكر الانسانى فى هذه المسائل » .

هذه كلمات جميلة ، ولا شك انها تبدو حاسمة بالنسبة لسواد الناس . وبصرف النظر عن وجود عنصر من الحقيقة فيها ، فانها تحتوى على تسعة عناصر من الاغاليط . أن عناصر الحقيقة قائمة فى أن نظامنا التربوى يترك — دون استخدام — السلاح القوى للمناقشة الشفوية — وهو سلاح استعمله اليونان بقوة — ويطور المعرفة الواردة فى الكتب على حساب التفكير الاصيل . وحتى هنا يجب أن نتذكر — فيما يتعلق باليونانيين — (١) أنهم اذا درسوا تاريخ الفلسفة على نحو واهن ، فذلك لانه لم يكن هناك سوى تاريخ بسيط للفلسفة و (٢) انه اذا تصور مخلوق أن المفكرين اليونانيين العظام لم يسيطروا تماما على تفكير أسلافهم

قبل تشييد مذاهبهم فانه يكون مخطئا خطأ كبيرا و (٣) انه في بعض الحالات أدى الاغراط في الاعتماد على المناقشة الشفوية — وهو عكس خطانا — الى عدم الامانة العقلية والمراوغة والمباهاة وعدم الاكتراث بالحقيقة والضحالة وغقدان كل مبدأ ، وكان هذا هو الشأن نفسه مع السوخطائيين .

وبشأن المقارنات بين الحساب والفلسفة ، وبين الكيمياء والفلسفة الخ ، فانها تقوم تماما على تماثل مزيف وتتضمن غشلا ذريعا لاستيعاب طبيعة الحقيقة الفلسفية واختلافها الاساسى عن الحقيقة الحسابية او الكيميائية او الفيزيائية . فلو كان اراتوستينس يعتقد أن محيط الارض كبير على حين أنه اكتشف الان أنه ليس كبيرا اذن فان رأى الاخير بلغى بكل بساطة رأى القديم ، فالرأى الان صحيح والرأى القديم غير صحيح . ونستطيع أن نتجاهل وننسى رأى الخاطيء تماما غير أن تطور الفلسفة يضطرد على أساس مبادئ أخرى مختلفة للغاية ، فالحقيقة الفلسفية ليست محصلة حسابية يمكن استخلاصها حتى أن الجواب يكون صحيحا أو غير صحيح نهائيا . بل الحقيقة الفلسفية تكشف ذاتها عاملا اثر الاخر في الزمن في مذاهب الفلسفة المتعاقبة ولا نجد الحقيقة الكاملة الا في التسلسل الكامل . أن مذهب أرسطو لا يلغى ويدحض بكل بساطة مذهب افلاطون وأن اسبينوزا لا ينسخ بكل بساطة ديكارت . أن أرسطو يكمل افلاطون باعتباره مكمله الضرورى ، ويفعل اسبينوزا الشيء نفسه بالنسبة لديكارت وهكذا الامر دائما . أن حساب اراتوستينس خاطيء ومن ثم نستطيع أن ننساه . غير أن مذاهب افلاطون وأرسطو واسبينوزا وليبنتز الخ كلها سواء عوامل للحقيقة . انها صادقة الان كما كانت في أزمانها وأن لم تكن وما كانت أبدا الحقيقة كلها ، ولهذا لا يمكن اعتبارها بكل بساطة خاطئة وأنها ولث وأنها انتهت وتلاشت ، ولهذا لا نستطيع أن ننساها . وأما مسألة ما اذا كان سيستحيل علينا أن نجتمع الاضواء العديدة في بؤرة واحدة ونذيب عوامل الحقيقة المختلفة في كل عضوى واحد أو مذهب عضوى واحد والذى يجب أن يكون المحصلة الكلية الان لهى مسألة أخرى كل ما هنا لك أن مثل هذه المحاولة قد بذلت ولكن ما من أحد سيظهر بأنه يمكن فهمها بدون المعرفة الشاملة بجميع المذاهب السابقة وهى معرفة — فى الحقيقة — بالعوامل المنفصلة بالحقيقة قبل أن تتجمع فى محصلة واحدة . بجانب هذا فان مثل هذه المحاولة هى الان أيضا جزء من تاريخ الفلسفة ؟ .

ومن ثم فإن أى تفكير فلسفى لا يتأسس على دراسة شاملة بمذاهب الماضى سيكون بالضرورة ضحلا وبلا قيمة . وما يخطر لنا من أفكار تذهب الى أنه يمكننا الاستغناء عن هذه الدراسة وأن نبدا كل شئ انطلاقا من عقولنا وأن كل انسان يستطيع أن يكون فيلسوف نفسه وأنه قادر على تشييد مذهبه بطريقته الخاصة — مثل هذه الأفكار هى أفكار جوفاء وضحلة تهما . وفى الحقيقة نجد من هذه الحقائق مثلا صارخا فى ذلك الكاتب الذى اقتبسنا منه وهو يؤسلب ميتافيزيقاه . أن مثل هذه الميتافيزيقا المدعاة قائمة — كلية — على افتراض أن المعرفة وموضوعها يوجدان كل منهما فى نطاقه وكل منهما خارجى بالنسبة للآخر : أحدهما هنا والآخر هناك ضده ، وأن المعرفة « أداة » تستحوذ بها بهذه الطريقة الخارجية على موضوعها وتجعله موضوعها وفى الحقيقة التى تستخدم فيها كلمة « أداة » هنا فإن كل ما يتبقى بما فى ذلك كذب المعرفة سوف يتتالى بشكل مؤكد . . . إذن مثل هذا الفرض — وهو القول الذى يذهب الى أن المعرفة « أداة » — إنما يأخذ به كاتبنا دون نقد ودون ظل من الحق . وهو لا يعطينا أية علامة على أنه قد خطر له أن هذا غرض وأنه يحتاج الى بحث أو أن من الممكن لاي انسان أن يفكر على نحو آخر . ومع هذا فإن من سيعنى نفسه — لا بمجرد الحفر المصطنع فى تاريخ الفلسفة — بل على نحو شامل لاختضاع نفسه لنظامها سوف يتعلم — على الأقل — أن هذا مجرد غرض ، غرض مشكوك فيه تماما مما لا يملك الانسان حق الآن أن يفرضه على الجمهور دون مناقشة كما لو كان حقيقة بديهية . أنه حتى ليتعلم أنه غرض زائف وسوف يلاحظ — كإمارة — أن الذاتية التى تتسلل وتوجه التفكير الشامل لدى السيد ويلز متطابقه فى طابعها مع تلك الذاتية التى كانت الصفة الجوهرية لانهايار وسقوط الروح الفلسفية اليونانية وكانت السبب لدمارها وانحلالها الشاملين .

لهذا فإننى أنصح الشباب الا يعبأوا بالكلمات البراقة والضحلة من أمثال الكلمات التى اقتبسناها ، ولكن قبل أن يشكلوا آراءهم الفلسفية الخاصة عليهم أن يدرسوا ويسيطروا على نحو شامل وبحمية شديدة على تاريخ فلاسفة الماضى أولا اليونان ثم المحدثين . وإذا كان هذا لا يتم بمجرد قراءة ملخص حديث لذلك التاريخ بل بدراسة المفكرين الكبار فى أعمالهم فإنه أمر صحيح . غير أن التربية الفلسفية يجب أن تبدأ ووظيفة

مثل هذه الكتب على هذا النحو لا أن تكمله بل أن تبدأه ، وحتى يمكن الحصول في البدء على نظرة عامة لما يجب أن يدرس فيما بعد بالتفصيل ليس طريقا سيئا نبدأ به . زيادة على ذلك أن دراسة التطور والترابطات التاريخية للفلسفات المختلفة التي لا تجدها في الكتابات الاصلية نفسها ستقدم دائما زادا لمؤرخي الفلسفة لكي يضطلعوا به .

وهناك هدفان في هذا الكتاب ربما يقتضيان منا شرحا .

اولا ، اعتمدت في تناول الفلسفة السياسية عند أفلاطون على محاورة « الجمهورية » ولم أقل شيئا عن « النواميس » . وهذا غير مسموح به في تاريخ للنظريات السياسية وكذلك في تاريخ للفلسفة يولى عناية لنفمة خاصة للسياسة . ولكن — من وجهة نظري — تقع الفلسفة السياسية على الهامش الاقصى للفلسفة حتى ان تناولنا هزيلا لهذا الموضوع يكون مسموحا به زيادة على ذلك فان « الجمهورية » سواء كتبت مبكرا أم متأخرا تعبر في رأيي عن آراء أفلاطون لا آراء سقراط وتظل التعبير البارز النمطي المميز للمثال السياسي الأفلاطوني مهما اقتضى هذا المثال فيما بعد الى تعديل من النواحي العملية .

ثانيا ، اننى لم أذكر الراى الذى يأخذ به الان البعض القائل بأن نظرية المثل هى حقا من انتاج سقراط لا أفلاطون وأن فلسفة أفلاطون واردة في نظرية الاعداد الملقزة الممتزجة بالمذاهب المؤلهة وغيرها . وكل ما يمكننى القول ان هذه النظرية كما عرضها الاستاذ « بيرنت » مثلا لا آخذ بها أى اننى في الواقع لا أؤمن بها وغضلت أن أهملها على الاطلاق لما كان سيستحيل على أن أبحث المسألة بحثا دقيقا مستفيضا في كتاب من هذا النوع . زيادة على ذلك تقوم هذه النظرية على أساس مختلف تماما عن تفسير الاستاذ « بيرنت » لبارمنيدس ، أن هذا الامر يخص تفسير المعنى الحق للفلسفة وهذا يخص فحسب المسألة المتعلقة بمن هو مؤلف الفلسفة . وتلك مسألة مبدأ وهذه مجرد الاشخاص . أن ذلك هام بالنسبة للفيلسوف لكن هذا يهم فحسب مؤرخ الفكر القديم . أن الامر اثبه بمشكلة هل شيكسبير أم غرنسيس سيكون هو مؤلف المسرحيات المنسوبة الى شيكسبير وهى مشكلة لا تهم محب الدراما على الاطلاق .

ومما لا شك فيه أن مشكلة أفلاطون — استقرار ذات أهمية بالنسبة للقديس ، ولكن بعد كل شيء ومن الناحية الجوهرية لا يهم من هو صاحب نظرية المثل حقا ، فالشيء الجوهرى الوحيد بالنسبة لنا هو « فهم » تلك النظرية واستيعاب قيمتها حقا كعامل من عوامل الحقيقة أن هذا الكتاب معنى أساسا بالإنكار الفلسفية وحقيقتها ومعناها ودلالاتها وليس معنى بصوابيات وأخطاء المجادلات القديمة . أنه يقصد أن يكون حقا « تاريخيا » تماما كما يقصد أن يكون مناقشة للتصورات الفلسفية . لكن هذا لا يعنى لا أن الكتاب يتناول الإنكار الفلسفة في تتبعها وترابطها التدريجى ، وهو يقوم بهذا لا لشيء سوى أن تصورات التطور في الفلسفة وتصورات السيرة المضطربة للفكر الى هدف محدد وتصورات غيابهما التدريجى والمضطرب الى ذرى عالية للمثالية وانهيارها التالى وتدهورها الأقصى ذات تأثير عيق لا كظواهر تاريخية بل هى ذات أهمية حيوية بالنسبة للتصور الحق للفلسفة ذاتها . ولو لم يكن الأمر هكذا لكان السيد ويلز على حق كما اعتقد ومن ثم كان يحدث تزل من التناول وغسق الترتيب التاريخى . وأخيرا يمكننى أن أئوه بأن وصف هذا الكتاب بأنه تاريخى « نقدى » يعنى أنه نقدى أو يحاول أن يكون نقديا لا بالنسبة للتواريخ والنصوص والقراءات وما شاكل ذلك بل بالنسبة للتصورات الفلسفية .

واننى أدين بالفضل للسيد ف . ل . وودوارد الأستاذ الراحل بكلية مهندسا بمدينة جال بـسـيـلان فى مساعدتى على استكمال فهرس الاسماء وفى المسائل الأخرى المتعددة .

يناير ١٩٢٠

و . ت . س .

الفصل الأول

فكرة الفلسفة اليونانية بصفة عامة .

أصول الفلسفة اليونانية ونطورها .

من الطبيعي في بداية أية دراسة أن يتوقع القارئ من المؤلف أن يذكر له ما هو موضوع تلك الدراسة . أن علم النبات هو المعرفة بالنباتات وعلم الفلك هو المعرفة بالأجرام السماوية والجيولوجيا هي المعرفة بصخور القشرة الأرضية فما هو - إذن - المجال الخاص للفلسفة ؟ عن أى شيء تدور الفلسفة ؟ هنا ليس من السهل الادلاء بتعريف دقيق للفلسفة بمثل السهولة التي في العلوم الأخرى . فحاولا نجد إن محتوى الفلسفة قد اختلف اختلافا كبيرا في حقب التاريخ المتباينة . وبصفة عامة هناك اتجاه ينمو الى تضيق مجال هذا الموضوع مع تقدم المعرفة مع استبعاد ما كان في السابق متضمنا في الفلسفة . وهكذا نجد في أيام افلاطون أن الفيزياء وعلم الفلك كانا واردين كجزءين من أجزاء الفلسفة بينما هما الآن يشكلان علمين منفصلين . وعلى أية حال ليست هذه الصعوبة مما لا يمكن تذليلها . فما يقوم أساسا ضد الجهد لوضع إطار لتحديد الفلسفة هو أن المحتوى الحقيقي للفلسفة تنظر اليه مدارس الفكر المختلفة نظرات متباينة . ومن ثم فإن تعريفنا للفلسفة قد يرسمه أحد اتباع الفيلسوف البريطاني هربرت سبنسر إن يكون مقبولا من جانب مفكر هيغلي النزعة كما أن التعريف الهيغلي مرغوض من جانب من يؤمن بسبنسر . فإذا أدخلنا في تعريفنا عبارات على نحو « المعرفة بالطلق » فإن هذه العبارة على حين تلقى موافقة من بعض الفلاسفة فإن آخرين سيرفضون وجود أى مطلق على الإطلاق . وقد تقول مدرسة أخرى انه قد يوجد مطلق لكنه مجهول حتى إن الفلسفة لا يمكن أن تكون

معرفة به . ومع هذا فقد تقول لنا مدرسة أخرى أنه سواء كان هناك مطلق أم لا، وسواء أمكن معرفته أم لا فإن معرفته غير مجدية على الإطلاق ولا يجب البحث فيه . ومن ثم فإنه لن يمكن تقدير أى تعريف للفلسفة بدون معرفة بالاهداف الخاصة للمدارس المختلفة . بإيجاز ، أن المكان الملائم لاعطاء تعريف ليس فى بداية دراسة الفلسفة بل فى نهايتها ، وحينذاك ، وقد توغرت أمامنا جميع الآراء نكون قادرين على تحديد المسألة .

لهذا لن أبذل أية محاولة بطرح أى تعريف دقيق . ولكن ربما أكون قد خدمت هذا الغرض نفسه إذا التقت بعض المعالم الرئيسية للفلسفة التى من شأنها أن تميزها عن أفرع المعرفة الأخرى وتصوير هذه المعالم بسردي بعض المشكلات الكبرى التى اعتاد الفلاسفة حلها دون أن يكون فى هذه المحاولة أى كمال . أولا ، أن الفلسفة تتميز عن أفرع المعرفة الأخرى ، بأن هذه الأفرع تتناول قسما جزئيا من العالم لدراستها بينما الفلسفة لا تخصص على هذا النحو ، فهى تتناول الكون ككل . أن الكون واحد والمعرفة المثالية به واحدة ، غير أن مبادئ التخصص وتقسيم العمل تنطبق هنا كما فى أى مجال آخر ، ومن ثم فإن علم الفلك يتخذ كموضوع له ذلك الجانب من الكون الذى نسميه الأجرام السماوية، كما يتخصص علم النبات فى حياة النبات ويتخصص علم النفس فى حقائق النفس وهكذا . غير أن الفلسفة لا تتناول هذا المجال الجزئى للوجود أو ذاك بل هى تتناول الوجود من حيث أنه وجود . أنها تسعى الى أن تنظر الى الكون كنسق متآزر واحد للأشياء . ويمكن وصف الفلسفة بأنها علم الأشياء بصفة عامة . أن العالم بجوانبه الكونية هو موضوعها . وكل العلوم تميل الى التعميم ورد كثرة الوقائع الجزئية الى قوانين عامة مفردة . أما الفلسفة فإنها تضطرب بهذه السيرة الى حدها الأقصى فهى تعمم بأكثر ما يسعها من تعميم وهى تسعى الى رؤية الكون بأسره فى ضوء أقل المبادئ العامة الممكنة ، بل تسعى الى رؤيته فى ضوء مبدأ أقصى واحد لو أمكن .

ويترتب على هذا أن العلوم الخاصة تفترض موضوعها ومعظم محتوياتها ويكون هذا موضع ثقتها ، على حين أن الفلسفة تتابع كل شيء

الى أسسه القصى . وقد يظن أن هذا الوصف للعلوم خاطيء . ليست القاعدة الجوهرية للعلم الحديث هى عدم اغتراض أى شىء وعدم الثقة بأى شىء وعدم تأكيد شىء بدون برهان ومحاولة البرهنة على كل شىء ؟ لاشك أن هذا صحيح فى حدود معينة ، ولكن ليس الامر كذلك وراء هذه الحدود . فكل العلوم تفترض مبادئ معينة وحقائق معينة تعد بالنسبة لها قصوى . وبحث هذه المبادئ والحقائق هو نصيب الفيلسوف ، وهكذا تلتقط الفلسفة خيط المعرفة فى الموضع الذى تتركه عنده العلوم ، انها تبدأ حيث تنتهى هذه العلوم وهى تبحث ما تأخذه هذه العلوم كقضية مسلمة .

فلنتناول بعض الامثلة التوضيحية . ان الهندسة كعلم تتناول قوانين المساحة ، لكنها تتناول المساحة كما تجدها فى الخبرة العامة المشتركة فهى تأخذ المساحة أو المكان قضية مسلمة . وما من عالم بالهندسة يتساءل عن ماهية المساحة أو المكان . وهذه المسألة تصبح حينئذ مشكلة أمام الفلسفة . بالاضافة الى هذا ، تقوم الهندسة على بعض القضايا الاساسية المحددة التى ترى انها واضحة فى ذاتها ولا تقتضى أى بحث . وهذه القضايا تسمى « مسلمات » . امثلة على هذا أن الخطين المتوازيين لا يلتقيان وأنه اذا أضيفت كميات متساوية الى كميات متساوية تكون النتيجة متساوية . ولا تبحث الهندسة فى أساس هذه المسلمات ، وهذه هى مهمة الفلسفة . ليست المسألة أن الفلاسفة يهدفون الى التشكيك فى صدق هذه المسلمات . ولكن من المؤكد ان هناك شيئاً غريداً وحقيقة جديرة بالبحث هى أنه توجد بعض العبارات التى تشعر أن علينا أن نقدم عنها براهين تفصيلية وأن هناك عبارات فى حالات أخرى لا نشعر ازاءها بهذه الضرورة . فكيف تكون هناك قضايا جلية بذاتها وأخرى يجب البرهنة عليها ؟ ما هو أساس هذه التفرقة ؟ وعندما نفكر فيها فنانا نجد أن الخواص الفريدة للعقل أنه يجب أن يكون قادرا على التعبير عن الاشياء بعبارات كلية وغير مشروطة اطلاقاً دون ذرة برهان أو دليل . وعندما نقول ان الخطين المتوازيين لا يلتقيان فنانا لا نقصد نحسب اننا نجد هذا صحيحا بالنسبة لكل خطين متوازيين جزميين مما حاولنا أن نجربه ، بل نقصد انها لايمكن أن يتواجدا ولن يتواجدا الا على هذا النحو ، اننا نقصد أنه منذ ملايين السنين لم يلق أى خطين

منوازيين وأن الامر سيكون على هذا النحو أيضا في ملايين السنين القادمة وأن الامر سيكون على هذا النحو على سطح أبعد النجوم الخفية التي لا يستطيع أن يلتقطها تلسكوب . غير أنه ليست لدينا خبرة بما سوف يقع في ملايين السنين القادمة كما أنه ليست لدينا معرفة بما يحدث في تلك النجوم البعيدة . ومع هذا نحن نؤكد بثقة مطلقة أن مسلمتنا صادقة ويجب أن تكون صادقة بنفس القدر في كل مكان وزمان . زيادة على ذلك أننا لا نؤسس هذا على احتمالات تجمعها من التجربة . فما من مخلوق سيجرى تجارب أو يستخدم تلسكوبات للبرهنة على أمثال هذه المسلمات . فكيف تأتي أن هذه المسلمات بيئة بذاتها وأن العقل يستطيع أن يدلى بهذه التأكيدات القاطعة التي تتجاوزه بدون دليل على الإطلاق ؟ أن علماء الهندسة لا يبحثون في هذه المسائل فهم يسلّمون بالحقائق . وحل هذه المعضلات يقع على عاتق الفلسفة .

مرة أخرى أن العلوم الفيزيائية تسلّم بوجود المادة . غير أن الفلسفة تتساءل عن ماهية المادة . قد يبدو لأول وهلة أن هذه المشكلة تخص عالم الفيزياء لا الفيلسوف فمشكلة « تكوين المادة » مشكلة فيزيائية معروفة تماما . غير أن التأمل المتأنى سوف يبين أن هذه المشكلة مشكلة مختلفة تماما عما يبحث فيه الفيلسوف . فانه حتى لو ظهر أن المادة كلها أثر أو كهرباء أو ذرات فلن يساعدنا هذا في مشكلتنا الخاصة لأن هذه النظريات حتى لو أمكن البرهنة عليها لا تعلمنا إلا أن الأنواع المختلفة للمادة هي أشكال من وجود فيزيائي واحد . لكن ما نريد أن نعرفه هو ماهية الوجود الفيزيائي نفسه . غالبرهنه على أن نوعا من المادة هو نوع آخر من المادة لا يخبرنا بالطبيعة الجوهرية للمادة . ومن ثم فإن هذه المسألة ليست مشكلة بالنسبة للعلم بل بالنسبة للفلسفة .

وبالطريقة نفسها نجد أن جميع العلوم تفترض وجود الكون كقضية مسلّمة . إلا أن الفلسفة تسعى الى معرفة السبب في أن هناك كونا على الإطلاق — وعلى سبيل المثال هل حقا يوجد واقع أقصى واحد ينتج جميع الأشياء ؟ ولو كان الامر هكذا فما هي طبيعة هذا الواقع ؟ هل هو المادة أو العقل أو شيء مختلف عن المادة والعقل ؟ هل هو خير أم شر ؟ ولو كان خيرا فكيف وجد الشر في العالم ؟ .

بالإضافة إلى هذا فأن كل علم — فيما عدا العلوم الرياضية
البحث — تفترض صدق قانون السببية وكل دارس للمنطق يعترف أن
السببية هي القانون الاقصى للعلوم وأنه أساسها جميعا ، فإذا لم نؤمن
بصدق قانون السببية أى أن لكل شيء علة وأن الأشياء تحدث دون
تغيير في نفس الظروف فإن جميع العلوم سوف تنهار وتصبح هشيئا ،
وفى كل بحث علمي يحدث افتراض هذا القانون . وإذا سألنا عن عالم
الحيوان كيف يعرف أن جميع الجبال آكلة للأعشاب فإنه سوف يشير
في البداية دون شك إلى الخبرة بعادات آلاف الجبال ، ذلك .
غير أن هذا القول لا يدل إلا على أن هذه الجبال المحددة هي آكلة عشب ،
فماذا بشأن ملايين الجبال التي لم نلاحظها بعد ؟ أن عالم الحيوان
لن يملك إلا أن يحيل إلى قانون السببية فإن تكوين الجبل على هذا النحو
هو الذى يحول بينه وبين أكل اللحوم . أن المسألة مسألة علة ومعلول .
فكيف نعرف أن الماء يتجمد دائما عند درجة الحرارة صفر (إذا استبعدنا
مسألة الضغط الخ) ؟ كيف نعرف أن هذا صادق في مناطق الأرض التي
لم يشاهدها مخلوق ؟ الأمر يرجع فحسب إلى أننا نعتقد أنه في الظروف
نفسها سوف يحدث الشيء نفسه دائما وأن القليل المتشابهة تنتج
معلومات متشابهة دائما . ولكن كيف نعرف صدق قانون السببية أو
العلية نفسه ؟ أن العلم لا يطرح هذه المسألة . أنه يرجع تأكيدات إلى
هذا القانون لكنه لا يذهب إلى أبعد من هذا ، وهو يأخذ بقانونه الأساسي
كقضية مسلمة . لهذا فإن أسس السببية ولماذا هي قانون صادق وكيف
نعرف أنه صادق هي مشكلات فلسفية .

وقد ينساق الإنسان إلى التساؤل عما إذا كانت المشكلات العديدة
التي من هذا النوع — وخاصة تلك المرتبطة بالحقيقة القصوى — لا
تتجاوز الملكات الانسانية ، كما يمكننا أن نتساءل عما إذا كان من الأفضل
أن نقصر مباحثنا على المسائل التي ليست « نائية عنا للغاية » . فبعد
يتساءل الإنسان عما إذا كان في الامكان بالنسبة للعقول المتناهية أن
تستوعب اللامتناهى . والان من المشروع تماما ضرورة طرح أمثال هذه
التساؤلات وأن من الضروري التوصل إلى جواب حق عنها . ولكن
في اللحظة الراهنة ليس هناك ما نقوله عن المسألة سوى أن هذه الأسئلة
نفسها تكون مشكلة من أهم مشكلات الفلسفة وأن كانت من الناحية

الفعلية لم تبحث كاملا الا في العصر الحديث . أن اليونان لم يطرحوا المسألة (١) ولما كانت هذه المسألة نفسها مشكلة من مشكلات الفلسفة فسوف يكون من المستحسن البدء بعقل منفتح ، أن المسألة لا يمكن أن تتحدد مسبقا بل يجب بحثها على نحو شامل . فكون العقل المتناهي لدى الانسان لا يستطيع أن يفهم اللامتناهى عبارة قطعية من ضمن العبارات القطعية الشائعة التى تترد من شخص لآخر كما لو كانت بديهية ومن ثم تهيم على عقول الناس .

لكن معظم من تناولوها وتناولوا بهذه العبارة لم يبحثوا في أساسها بل أخذوها قضية مسلمة ولم يعنوا أنفسهم بالبحث أبعد من هذا . ولكن علينا أولا أن نعريف بالضبط ما الذى نقصده بالضبط بمصطلحات « العقل » و « متناه » و « لامتناه » . ولن نجد أن صعوباتنا تنتهى حتى هناك .

اذن فان الفلسفة تتناول الكون ككل ، وهى لا تأخذ شيئا كقضية مسلمة . وهناك خاصية ثالثة يمكن ملاحظتها على أنها شيء مهم بصفة خاصة وأن كنا نمس مسائل لا يوجد بشأنها اتفاق عام دون شك . أن الفلسفة هى محاولة للارتفاع مما هو حسى الى الفكر اللاهسى المحض . وهذا يقتضى بعض الايضاح .

فاذا جاز لنا القول غائنا نعى وجود عالين مختلفين : العالم الفيزيائى الخارجى والعالم الذهنى الداخلى . فاذا تطلعنا الى الخارج غائنا نعى العالم الاول واذا حددنا فى الداخلى على عقولنا : غائنا نصبح واعين بالعالم الثانى . وقد يبدو خطأ القول بأن العالم الخارجى فيزيائى على نحو محض لانه يتضمن العقول الأخرى . اننى على وعى بعقلك وهذا يشكل بالنسبة لى جزءا من العالم الذى هو خارجى بالنسبة لى . لكننى لا اتحدث الان عما تعرفه بالاستدلال بل عما ندركه على نحو مباشر فحسب . اننى لا أستطيع أن أدرك عقلك على نحو مباشر بل أدرك فحسب جسمك الفيزيائى ، وفى النهاية يتبين اننى على وعى بوجود عقلك عن طريق

(١) لاشك أن استدلالات الشكاك وغيرهم تتضمن هذه المسألة لكنهم لم يتناولوها فى شكلها الحديث المتفرد .

الاستدلال فحسب من الوقائع الفيزيائية المدركة مثل حركات جسمك والاصوات التي تصدرها شفتاك . والعقل الوحيد الذي أستطيع أن أدركه على نحو مباشر هو عقلى . إذن هناك عالم فيزيائى خارجى بالنسبة لنا وهناك عالم ذهنى باطنى .

غاي من هذين العالمين يعد أكثرها واقعية على نحو طبيعى ؟ إن الناس سيمدون أكثر هذين العالمين حقيقة هو أكثرها ألفة ، وهو ذلك العالم الذى يتصلون به أول ما يتصلون والذى لديهم أكبر خبرة به ، وهذا دون شك هو العالم المادى الخارجى بمعنيها يولد طفل غامبه يستدير بعينه نحو الضوء الذى هو شئ فيزيائى خارجى . وبالتدريج يحدث له أن يعرف الأشياء المختلفة في الفراغ . فهو يعرف أمه لكن أمه هى في المقام الأول شئ فيزيائى ، أنها جسم . ولا يحدث الا بعد فترة طويلة أن تصبح الأم بالنسبة للطفل عقلا أو نفسا . وبصفة عامة أن كل تجاربنا الأولى هى عن العالم المادى . ولا يحدث أن تعرف العالم الذهنى أو العقلى الا بالاستبطان ولا تقوم عادة الاستبطان الا في الشباب أو الرجولة . وهى لا تحدث إطلاقا لعدد كبير من الناس . وفي كل هذه السنوات المبكرة التى تحدث فيها المعرفة بالانطباعات أى عندما تكون أشد أفكارنا باستمرار عن الكون . يكون مهتمين في أغلب الامر بالعالم المادى فحسب . أما العالم الذهنى الذى نكون أقل ألفة به فانه يميل الى أن يظهر لنا جميعا شيئا غير حقيقى نسبيا ، يبدو عالما من الظلال ، ويصبح اتجاه عقولنا ماديا .

وما قلته عن الفرد صادق بالمثل على العرق ، فالإنسان البدائى لا يقربنى على وقائع ذهنه فالضرورة ترغمه على أن يكرس معظم حيناته للحصول على الطعام ودفع الأخطار التى تهدده دوما من الأشياء المادية الأخرى . وحتى بيننا فإن غالبية الناس عليهم أن يمضوا معظم وقتهم في النظر الى الجوانب المختلفة للأشياء الخارجية بالنسبة لهم . وبالتدريج الفردي لكل إنسان ، وبعادة الوراثة الطويلة يميل الناس حثيثا الى اعتبار العالم الفيزيائى أكثر حقيقة من العالم العقلى .

ونجد وفرة من البديهيات على هذا في بناء اللغة الانسانية . فنحن نسعى الى شرح الغريب عن طريق ما هو معروف تماما ونحن نحاول أن نعبر عن غير المألوف في اطار المألوف . وسوف نجد أن اللغة تسعى دائما إلى التعبير عن العقل بالمائلة مع ما هو فيزيائي . فنحن نتحدث عن الانسان باعتباره مفكرا « فاضحا » . فالوضوح صفة للأشياء الفيزيائية . فالماء يكون واضحا أو صافيا اذا لم تكن به شوائب من المادة فيه . ونحن نقول أن أفكار الانسان مضيئة . ونحن نقوم بتشبيهه مستمد من الضوء المادي . ونحن نتحدث عن تكون فكرة لدينا « في مؤخرة عقلنا » . « أفى المؤخرة ؟ » هل للعقل مقدمة ومؤخرة ؟ اننا نتحدث عنه كما لو كان شيئا فيزيائيا يشغل مكانا . اننا نتحدث عن عادات ذهنية خاصة « بالانتباه » . والانتباه يعنى مد العقل أو توجيهه في اتجاه خاص . اننا نتأمل عن طريق عكس أفكارنا وهذا يعنى عكس أفكارنا على ذاتها . ولكن اذا تحدثنا حرفيا عن الأشياء الفيزيائية يمكن أن تمتد وتستدير وتنحني . وعندما نريد أن نعبر عن شيء ذهني فاننا نتحدث عنه عن طريق المائلة . اننا نتحدث عنه في اطار الأشياء المادية الفيزيائية . وهذا يبين كيف أن ماديتنا عميقة الجذور . ولو كان العالم العقلي أكثر اللغة وحقيقة لنا عن العالم المادي لكانت اللغة قد بنيت على المبدأ العكسي . أن أقدم كلمات اللغة كانت ستعبر عن الحقائق العقلية وكان علينا بعد هذا أن نحاول التعبير عن الأشياء الفيزيائية عن طريق المائلات العقلية .

وعادة ما يسمع الانسان في الشرق عن المثالية الشرقية مقابل المادية الغربية مثل هذه العبارات قد تحتوى على بعض الحقيقة النسبية . ولكن اذا كانت تعنى أنه يوجد في الشرق أو في أى مكان آخر في العالم عرق من الشعوب مثاليون بطبعهم فانها تكون عبارات جوفاء فالمادية مغروسة في جميع الناس . ونحن نولد ماديين سواء كنا شرقيين أم غربيين . ومن ثم عندما نحاول أن نفكر في الأشياء التى تعد غير مادية مثل الله أو النفس . فأن الأمر يقتضى مجهودا مستمرا وكفاحا هائلا لتجنب تصورهما كاشياء مادية وهذا يندو مناهضا للأمور . وربما كانت هناك مئات الآلاف من الفلاسفة من المادية المتوارثة ضدنا . والفكرة الشائعة عن الاشباح تفسر هذا ، فإن أولئك الذين يؤمنون بالاشباح افترض أنهم يعتبرونها كنسوع

من النفوس غير المتجسدة . أن شخوص الاشباح في المجالات تظهرها فيما لو كانت تتكون من مادة لكنها مادة من نوع « رقيق » لشبهه بالبخار . وهناك مذاهب فكرية هندية معينة تنظر الى نفسها على انها مثالية مع هذا تعلمنا أن الفكر أو العقل نوع دقيق من المادة للغاية ادق من أى مادة يتناولها عالم الفيزياء أو الكيمياء . وهذا مثير لانه يكشف عن أن المؤلفين القائلين بأمثال هذه الافكار يشعرون شعورا غامضا أنه من الخطأ التفكير في الفكر كما لو كان مادة لكنهم غير قادرين على التفكير فيه على نحو آخر وذلك بسبب مادية الانسان الكامنة يحاولون أن يكفروا عن خطئهم بجعل المادة مادة « رقيقة » . وبطبيعة الحال هذا لغو شأن اعتذار الام عن ولادتها لطفل غير شرعى بقولها انه طفل « صغير » جدا . فهذه المادة « الرقيقة » مادية شأن الرصاص أو النحاس . ومثل هذه المذاهب مادية محض ، الا انها تصور الصعوبة الفريدة التى يواجهها العقل العبادى فى محاولته الارتفاع من التفكير الحسى الى التفكير اللاحسى ، وهو تصور المادية الكامنة فى الانسان .

ان هذه الفرعة المادية الانسانية الطبيعية هي ايضا سبب التصوف والرمزية . فالتفكير الرمزى يحتوى بالضرورة على هدين . الرمز والحقيقة التى يرمز اليها والرمز هو دائما شئ حسى أو مادى أو أنه صورة ذهنية لمثل هذا الشئ والحقيقة هى دائما شئ لا حسى . ولما كان العقل الانسانى يجد نفسه دائما يخوض فى كفاح مهميت للتفكير على نحو لا حسى فانه يسعى الى مساعدة نفسه بالرموز ، فهو يتناول شيئا ماديا ويحفظه يرمز الى الشئ غير المادى الذى هو شئ واه حتى يصعب التقاطه . وهكذا نتحدث عن الله باعتباره « نور الأنوار » . ولاشك أن هذا تعبير طبيعى للغاية عن البهيمى الدينى وله معناه ، لكنه ليس الحقيقة العارية ، فالنور هو وجود غيضىائى والله ليس نورا تماما كما انه ليس حرارة أو كهرباء . ان الناس يتحدثون عن الرمزية كما لو كانت شيئا ساميا ورائعا . انهم يقولون : « يالها من قطعة مثسيرة من الرمزية ! » لكن الرمزية فى الحقيقة هى علامة على عقل غير صارم . وهى علامة على ضعفنا لا على قوتنا فنجعلها قائم فى الفرعة المادية وهى نتاج وصياغة أولئك الذين هم غير قادرين على الارتفاع الى ما فوق المستوى المادى .

والآن : الفلسفة هي في جوهرها محاولة لتجاوز هذا النوع من التفكير الزمزي والتصوق للوصول إلى الحقيقة العارية والتقاط ما وراء الرجز كما هو في حد ذاته . وهذه الأشكال الدنيا من التفكير هي عون لأولئك الذين هم أنفسهم في مستوى أدنى من مستواهم لكنهم ارهاض لأولئك الذين يسعون إلى الوصول إلى أعلى مستوى من الحقيقة .

وعالما ما يقال أن الفلسفة هي موضوع صعب ومعضل وتكهن صعبيتها في الأغلب في محاولة التفكير على نحو غير حسي . وعندما نصل إلى أي شيء في الفلسفة يبدو أنه يتجاوزنا فأننا سوف نجد بصيغة عامة أن جذر المشكلة يكمن في أننا نحاول أن نفكر في الأشياء غير الحسية بطريقة حسية ، أي أننا نحاول أن نكون صوريا ذهنية لها فأن كل الصور الذهنية تتكون من مواد حسية ، ومن ثم لا تكون مثل هذه الصورة ملائمة للتفكير المحض . وتستحيل المبالغة في هذه الصعوبة ، فحتى أعظم الدرسات قد خضع لها . وسوف يشير دائما إلى أنه عندما يفشل فيلسوف عظيم مثل بارمنيدس أو أفلاطون ويبدأ في التخطي في المصاعب فبالسبب عامة هو أنه بالرغم من احراره للحظة من اللحظات للتفكير المخلص فأنه يفت ص ثانية ويستند إلى التفكير الحسي . وأنه يحاول تكوين صورة ذهنية لما هو وراء قوة أي من مثل هذه الصور لعرضه ومن ثم يقع في التناقضات . وينا أن نضع هذا دائما نصب أعيننا في دراسة الفلسفة .

وفي الأزمنة الحديثة ، تنقسم الفلسفة إلى الميتافيزيقا التي هي نظرية الحقيقة وفلسفة الاخلاق وهي نظرية الخير وعلم الجمال وهو نظرية الجميل . وعلى أية حال . فأن التقسيمات الحديثة لا تناسب بالمرّة الفلسفة اليونانية . ولهذا يفضل ترك الأقسام الطبيعية تتطور بنفسها ونحن نساعد بدلا من محاولة ارغام مادتنا إلى التكيف مع هذه الأشكال .

فإذا تطلعنا الآن إلى العالم وتساءلنا في أية أفكار وفي أية عصور قد أحرز ذلك التفكير الذي حاولنا وصفه درجة عليا من التطور فأننا لن نجد مثل هذا التطور إلا في اليونان قديما وفي أوروبا الحديثة . لقد كانت هناك حضارات عظمى في مصر والصين وأشور . وهكذا . ولقد أنتجت هذه

الحضارات الفن والدين ولكن ما من فلسفة يمكن الحديث عنها وحتى روما القديمة لم تضيف شيئا الى معرفة العالم الفلسفية فمن يسمون بفلاسفتها ماركوس أورليوس وسنكا وأبكتيتوس ولوكريشيوس لم يقدموا أى مبندا جديد من الناحية الجوهرية ، فهم كانوا مجرد تلامذة للمدارس اليونانية والذين قد تكون كتاباتهم ذات أهمية وشعور نبيل لكن أفكارهم الجوهرية لا تحتوى شيئا لم يتطور من قبل عند اليونان .

والحالة بالنسبة للهند أكثر مدعاة للشك فالإراء قد تختلف عما اذا كان للهند فلسفة أصلا . ان الأوبانيشاد تحتوى على تفكير دينسى — فلسفى من نوع ما . وبعد هذا تكونت لدينا ما يسمى بمدارس الفلسفة الست . والأسباب التى تدعو الى عدم ادراج هذا التفكير الهندى عادة فى تواريخ الفلسفة تكمن فى الآتى :

أولا : الفلسفة فى الهند لم تفصل نفسها اطلاقا من الاحتياجات الدينية والعملية ونادرا ما نجد المعرفة المثالية فى حد ذاتها فالمعرفة مرغوبة لا لشيء سوى أن تكون وسيلة للخلاص . يقول أرسطو ان الفلسفة والعلم جذورهما فى الدهشة — الرغبة فى المعرفة والفهم من أجل المعرفة والفهم فى حد ذاتهما . غير ان جذور التفكير الهندى ثائم فى تعلق الفرد للخلاص من شرور الوجود ومصائبه . وهذه ليست بالروح العلمية بسبل الروح العلمية ، وهى السبب فى مولد الأديان لا الفلسفات . وبطبيعة الحال من الخطأ تصور ان الفلسفة والدين منفصلان كلية ولا يوجد أساس مشترك بينهما ، فهما فى الواقع على صلة قرى أساسا لكنهما أيضا متميزان وربما كانت اصدق نظرة اليهما هى انهما متماثلان فى الجوهر ومختلفان فى الشكل فجوهرهما هو الحقيقة المطلقة وعلاقة جميع الاشياء بما فى ذلك الانسان — بتلك الحقيقة المطلقة . ولكن بينما تعرض الفلسفة هذا الموضوع على نحو علمى على شكل تفكير خالص فان الدين يعرضه على شكل ضور حسية وأساطير وصور خيالية ورموز .

وهذا يفضي بنا الى السبب الثانى الذى يجعل التفكير الهندى يصنف على نحو أفضل على أنه تفكير دينى أكثر منه تفكيراً فلسفياً ، فان هذا التفكير ادرا مباً يرتفع أو لا يرتفع اطلاقاً من التفكير الحسى الى التفكير المحض . أنه تفكير شاعرى أكثر منه تفكيراً علمياً . أنه تفكير قانع بالرموز والاستعارات بدلا من التفسيرات العقلانية وكل هذا علامة على العرض الدينى — لا الفلسفى — عن الحقيقة . مثلاً : التفكير الرئيسى فى الاوينايشاد هو أن الكون كله مستمد من كائن واحد لا يتغير خالد لا مثناه يسمى « برهمن » أو « باراماتمان » . وعندنا فصل الى المسئلة الحاسمة وهى كيف ظهر الكون من هذا الكائن نجد عبارة على هذا النحو : « على غرار ظهور الألوان فى الشعلة أو الحديد المنحى من الشئ الكامن المطوى آلاف الطيات كذلك جميع الأشياء تظهر من (اللامتفكر) وتعود اليه ثانية » أو مرة أخرى : « كما أن النسيج يصدر عن العنكبوت وكما تنطلق الشرارات الصغيرة من النار فكذلك من النفس الواحدة تنطلق كل الحيوانات الحية وكل العوالم وكل الالهة وكل الكائنات » . أن هناك آلاما من أمثال هذه العبارات فى الاوينايشاد . ولكنه واضح أن هذه العبارات لا تفسر شيئاً ولا تحاول أن تفسر شيئاً ، وهى ليست سوى كنايات أو تشبيهات ضحلة ، انها صور شاعرية أكثر منها تفكيراً علمياً . وهى قد تشبع الخيال والمشاعر الدينية لكنها لا تشبع الفهم العقلى . أو مرة أخرى عندما يصف « كريشنا » فى بها جاغات — جيتا — نفسه على أنه القمر وسط منازل القمر والشمس بين النجوم وميرو وسط الجبال ذات القيم العالية فاته من الواضح أننا أمام مجرد تراكم صورة حسية آترة على صورة حسية دون مزيد من الفهم عن طبيعة الكائن المطلق فى حد ذاته . أن القمر والشمس وميرو هى أشياء حسية فيزيائية وهذا تفكير حسى كلية على حين أن هدف الفلسفة هو الارتفاع الى التفكير المحض وفى أمثال هذه الفقرات لا تزال على مستوى الرمزية والفلسفة لا تبدأ الا

عند تجاوز الرمزية . ومما لا شك فيه أنه يمكننا أن نأخذ الخط الذاهب الى أن تفكير الانسان عاجز عن التقاط اللامتناهى فى حد ذاته ونستطيع أن نرتد ثانية الى الرموز . لكن هذه مسألة أخرى ، وسواء كان ممكنا أم مستحيلا الارتفاع من التفكير الحسى الى التفكير الخالص فإن الفلسفة هي أساسا محاولة للقيام بهذه المحاولة .

وأخيرا ، يستبعد التفكير الهندى عادة من تاريخ الفلسفة لان هذا التفكير — مهما تكن طبيعته — قائم خارج التيار الرئيسى للتطور الانسانى ، فهو يستبعد بسبب وجود حواجز جغرافية أو غيرها . وبالتالى مهما تكن قيمته فى حد ذاته فإنه لم يمارس الا تأثيرا واهنا على الفلسفة بصفة عامة .

وأحيانا ما يثير المستشرقون انفسهم أن الفلسفة اليونانية قد نبتت من الهند ، واذا كان هذا صحيحا فإن هذا سيكون له تأثير بالغ على عبارتنا فى آخر فقرة سابقة . لكن الامر ليس صحيحا . لقد ساد الاعتقاد بأن الفلسفة جاءت من « الشرق » لكن المقصود بهذا مصر . وحتى هذه النظرية جرى التخلّى عنها . ان الثقافة اليونانية — وخاصة الرياضة والفلك — تدين بالكثير لمصر ، لكن اليونان لا تدين بفلسفتها لهذا المصدر . والرأى القائل بأنها ولدت على أيدي كهنة الاسكندرية وغيرهم الذين كان دافعهم وهم يعرضون انتصارات الفلسفة اليونانية على أنها مستمدة من مصر إنما يتملق زهوههم القومى . لقد كان شيئا عظيما طبيعيا أن يقولوا : « لابد أن هذا جاء منا » . لقد كان هناك دافع مماثل بالضبط كامن وراء الزعم الاستشراقى بأن الفلسفة اليونانية جاءت من الهند . ولا يوجد أى دليل على هذا ، فهذا الرأى قائم أساسا على تشابه مفترض بين الهند واليونان ، لكن هذا التشابه فى الحقيقة هو تشابه أسطورى . فالطابع الكلى للفلسفة اليونانية أوربى وغير شرقى حتى النخاع . وعادة ما يطرح مذهب إعادة التناسخ . أن هذا المذهب الهندى الطابع يقول به الفيثاغوريون ومنهم انتقل الى امبيدوكليس وافلاطون . لقد استمدت الفيثاغوريون من النحلة الاورغية التى قد يكون انحدر اليها من الهند بشكل غير مباشر وأن كان هذا أيضا غير مؤكد وهو موضع الشك فى

الحقيقية ، ولكن حتى لو كان هذا حقيقيا فانه لا يبرهن على شيء .
فالتناسخ ليست له الا أهمية ضئيلة في الفلسفة اليونانية . وحتى عند
أفلاطون الذى استغله استقلال كبرا غير جوهرى بالنسبة للأفكار
الرئيسية لفلسفته ولا يرتبط بها الا ارتباطا مصطنعا . وان تأثير هذا
المذهب على فلسفة أفلاطون كان تأثيرا سينا فقد كان منسولا الى حد كبير
عن الخطأ الكبير في فلسفته مما اقتضى الامر وجود أرسطو لتصويبه .
وكل هذا سيتضح عندما نبحث في مذهبى أفلاطون وأرسطو .

ان اصل الفلسفة اليونانية ليس قائما في الهند أو مصر أو أى قطر
خارج اليونان . لقد كان اليونان انفسهم هم وحدهم المسئولين عنها .
وليس الامر كما لو كان التاريخ يرتد بفكرهم فحسب الى موضع كان عنده
متطورا من قبل ولا يستطيع تفسير بداياته . اننا نعرف تاريخ الفلسفة
اليونانية منذ المهد اذا جاز لنا القول بذلك . وفي الفصلين القادمين سوف
نرى ان المحاولات اليونانية : الاولى كانت الى حد كبير محاولات مفكر
مبتدى فكانت عجة بلا تشكيل أو ملامح وسيكون من الضلال افتراض
انهم لم يقوموا بهذه المحاولات البسيطة لانفسهم . ومن هذه البدايات
الفجة نستطيع ان تتبع التطور الكل بالتفصيل حتى ذروته عند أرسطو
وما بعد أرسطو . ومن ثم ليست هناك حاجة الى افتراض وجود تأثير
خارجي في أى موضع .

تبدأ الفلسفة اليونانية في القرن السادس قبل الميلاد . وهى تبدأ
عندما حاول الناس لأول مرة أن يدلوا ببرد علمي عن سؤال : « ما هو
تفسير العالم ؟ » وقبل هذه الحقبة كانت لدينا بالطبع الاساطير والآراء
عن نشأة الكون ولا هويات الشعراء . لكنها لا تحتوى على أى محاولة
لطرح تفسير طبيعى للأشياء ، فهى تمت الى مجالات الشجر والدين لا
الفلسفة .

وعندما نتحدث عن فلسفة اليونان لا يجب أن نفترض أننا نشير
فحسب الى الأرض الام التى نسميها الآن اليونان . ففي العصور القديمة
للتاريخ هاجر يونانيو الأرض الام الى جزر بحر ايجه وصقلية وجنوب

إيطاليا وساحل آسيا الصغرى وفي أماكن أخرى وأسسوا مستعمرات مزدهرة . وتشمل يونان الفلسفة كل هذه الأماكن ولهذا يجب البحث عنها عرقيا أكثر من البحث عنها أرضيا أو جغرافيا . غهى لفلسفة قوم للعرق اليوناني أينما كان مستواهم ، وفي الحقيقة ، أن أول فترة من الفلسفة اليونانية تتناول على نحو مطلق أفكار أولئك اليونانيين المستعمرين . ولم يحدث إلا مع سقراط أن بدأت الفلسفة تنتقل إلى الأرض الأم .

وتنقسم الفلسفة اليونانية على نحو طبيعي إلى ثلاث فترات : يمكن وصف الفترة الأولى بشكل غير دقيق على أنها فترة الفلسفة السابقة على سقراط وأن كانت لا تشمل السوفسطائيين الذين كانوا معاصرين وسابقيين في آن واحد على سقراط ، وهذه الفترة هي ظهور الفلسفة اليونانية . ثانيا : الفترة من السوفسطائيين إلى أرسطو والتي تشمل سقراط وأفلاطون وهي فترة نضج الفلسفة اليونانية والسميت الحقيقي والذروة القصوى لها هي دون شك مذهب أرسطو . وأخيرا فترة الفلسفة ما بعد أرسطو التي تشكل سقوط وانحيار الفكر القومي . وليست هذه التقسيمات بالتقسيمات المتعسفة فكل فترة لها خصائصها الخاصة سوف توصف في حينها .

وهناك كلمات قليلة يجب أن يقال عن مصادر معرفتنا بالفلسفة السابقة على سقراط . فإذا أردنا أن نعرف تفكير أفلاطون وأرسطو عن أية مسألة فليس أمامنا إلا الرجوع إلى مؤلفاتهما . غير أن أعمال الفلاسفة السابقين لم تصل إلينا إلا على شكل شذرات كما أن عددا كبيرا من هؤلاء الفلاسفة لم يدونوا آراءهم كتابة . ومعرفةنا بمذاهبهم هو نتيجة جهد دؤوب قام به الدارسون للمادة المتاحة . ولحسن الحظ كانت هذه المادة ثرة ويمكن تقسيمها إلى ثلاث مجموعات : أولا شذرات الكتابات الأصلية للفلاسفة أنفسهم وهذه كانت في حالات عديدة طويلة وهامة وفي حالات أخرى كانت نادرة . ثانيا هناك إشارات عند أفلاطون وأرسطو ومن أكثرها أهمية ما نجده في المقالة الأولى من كتاب « الميتافيزيقا » لأرسطو الذي هو تاريخ للفلسفة حتى عصره وهو أول محاولة مسجلة لكتابة تاريخ للفلسفة . ثالثا : هناك مادة هائلة من المصادر بعضها قيم وبعضها عديم القيمة واردة في مؤلفات المفكرين المتأخرين ولكن في العصر القديم .

الفصل الثاني

الايونيون

يتم اقدم فلاسفة اليونان لما سمي فيها بعد بالمدرسة الايونية .
والاسم مشتق من أن الممثلين الرئيسيين الثلاثة لهذه المدرسة وهم طاليس
وانكسماندريس وانكسمانس كلهم من ايونيا أى من ساحل آسيا الصغرى .

طاليس

يعد طاليس مؤسس اقدم مدرسة في التاريخ مؤسس وأب الفلسفة
كلها ، لقد ولد حوالى ٦٢٤ ق . م ومات حوالى ٥٥٠ ق . م وهذه
التواريخ تقريبية ويجب أن يكون مفهوما أن الشيء نفسه صادق تقريبا
بالنسبة لتواريخ الفلاسفة الاول . ويختلف الدارسون المختلفون أحيانا
في حوالى عشر سنين في التواريخ التى يقولونها . ونحن لن ندخل في
جدل حول هذه المسائل على الاطلاق لانها بلا أهمية . ويجب أن يكون
مفهوما طوال هذه المحاضرات أن التواريخ الواردة تقريبية .

على أية حال كان طاليس معاصرا لصولون وكروسيوس . وكان
مشهورا في القديم بتعاليمه الرياضية والفلكية وحصافته العملية
وحكمته . ويرد اسمه في كل احصاء للحكباء السبعة . وقصة
الحكباء السبعة غير تاريخية ، لكن لما كانت قوائم اسماهم ترد لدى
الكتاب المختلفين على نحو متباين بينها يرد اسمه عندهم جميعا فان هذا
يدل على مدى التقدير الذى كان القدياء يكنونه له . ولقد حدث كسوف
للالشمس عام ٥٨٥ ق . م ويقال ان طاليس تنبأ به وكان هذا عملا غدا
بالنسبة لفلك تلك الازمان . ولابد أنه كان مهندسا عظيما لانه قام بتحويل
مجرى نهر هاليس عندما كان كروسوس وجيشه عاجزين عن عبوره .
ولا يعرف شيء آخر عن حياته بالرغم من وجود قصص عنه مشكوك في
صحتها .

ولم تكن هناك كتابة لطاليس واردة حتى في زمن أرسطو ويسود الاعتقاد أنه لم يكتب شيئا . وتتألف فلسفته — اذا جاز لنا أن نسميها فلسفة بقدر ما نعرف — من قضيتين : أولا : أن أصل الأشياء جميعا هو الماء وكل شيء يعود الى الماء . وثانيا : أن الأرض قرص مسطح مستو يطفو على الماء . والقضية الاولى التى هى القضية الرئيسية تعنى أن الماء هو النوع الاولى الواحد للوجود وأن كل شيء آخر في الكون ليس الا مجرد تغير للماء . ولا بد أن ينشأ سؤالان على نحو طبيعى : لماذا اختار طاليس الماء مبدأ أول ؟ وبأية عملية يمكن للماء — في رأيه — أن يتغير الى الأشياء الأخرى ، كيف تشكل الكون ماء ؟ ونحن لا نستطيع أن نجيب عن كلا السؤالين على وجه اليقين . يقول أرسطو أن قد يكون طاليس على الأرجح قد استمد رأيه من ملاحظة أن تغذية جميع الأشياء من الرطوبة وأن الحرارة الفعلية نفسها تتولد منها وأن الحياة الحيوانية مستمدة من الماء . . . ومن كون بذور الأشياء جميعا ذات طبيعة رطبة وأن الماء مبدأ أول لكل الأشياء الرطبة قد يكون هذا هو التفسير الحق . لكن يلاحظ أنه حتى أرسطو يستعمل كلمة « على الأرجح » ومن ثم يضمن على عبارته مجرد ترابط عرضي : أما كيف ظهر الكون — في رأى طاليس — من الماء فهي مسألة أكثر مدعاة للشك . وأغلب الظن أنه لم يطرح على نفسه هذا التساؤل ولم يدل بأى تفسير . وعلى أية حال لم يعرف شيء بهذا الصدد .

ولما كان هذا هو لب وجوهر تعاليم طاليس غائنا قد نتساءل — على نحو طبيعى — عن السبب الذى يدعو الى ضرورة منحه لقب أب الفلسفة على أساس هذه الفكرة الفجة وغير المتطورة . لماذا يجب أن يقال أن الفلسفة بدأت هنا بصفة خاصة ؟ أن دلالة طاليس ليست في أن لمائه الفلسفى أية قيمة في ذاته بل في أنه كان أول محاولة مسجلة لشرح الكون على مبادئ طبيعية وعلمية دون عون من الاساطير والالهة المصطبغة بصبغة انسانية . زيادة على ذلك ، فقد طرح طاليس المشكلة وحدد اتجاه وطابع كل الفلسفة السابقة على سقراط . ولقد كان التفكير الانسانى في تلك الفترة أنه لا بد أن يوجد وراء التكرار في العالم مبدأ إيقى واحد . وكانت المشكلة بالنسبة لجميع الفلاسفة من طاليس الى

انكساجوراس هي طبيعة ذلك المبدأ الاول الذى صدرت منه جميع الاشياء . وكل مذاهبهم هي محاولات للاجابة عن هذا التساؤل ويمكن تصنيفهم حسب ردودهم المختلفة ، وهكذا نجد طاليس يؤكد أن الحقيقة القصوى هي الماء ويحددها انكسماندريس بأنها المادة اللامتناهية ويحددها انكسمانس بأنها الهواء ويحددها الفيثاغوريون بأنها العدد ويحددها الايليون بأنها الوجود الكونى ويحددها هيرقليطس بأنها النار ويحددها امبيدوكليس بأنها العناصر الاربعة ويحددها ديمقريطس بأنها الذرات وهكذا . وهكذا كانت الفترة الاولى اساسا كونية بطابعها وكان طاليس هو الذى حدد طابعها . وتكمن اهميته في أنه اول من طرح المشكلة لا انه اعطى اى حل عقلى لها .

لقد راينا في الفصل الاول أن الانسان مادي بشكل طبيعى وأن الفلسفة هي حركة مما هو حسى الى التفكير غير الحسى . وكما يجب أن نتوقع بدأت الفلسفة اذن في المادية . وجاء الجواب الاول عن التساؤل بشأن الحقيقة القصوى ليضع طبيعة هذه الحقيقة في الشيء الحسى ، في الماء . والعضوان الاخران في المدرسة الايونية وهما انكسماندريس وانكسمانس هما ايضا ماديان . ومن أيامها وطالع يمكننا ان نتتبع الظهور التدريجى للتفكير — مع وجود انقطاعات وتراخيات عرضية — من هذه النزعة الحسية لدى الايونيين عبر مثالية الايليين شبة الحسية الى ذروة التفكير غير الحسى في مثالية افلاطون وارسطو . ومن المهم أن نضع في الاعتبار أن تاريخ الفلسفة ليس مجرد خليط اعمى من الاراء والنظريات تتعاقب دون ترابط أو نظام . انه تطور منطقى وتاريخى كل خطوة تتحدد بالخطوة السابقة وتتجاوز تلك الخطوة السابقة نحو هدف محدد . والهدف — بالطبع — مرئى بالنسبة لنا لكنه لم يكن مرئيا بالنسبة للمفكرين الاول انفسهم .

ولما كان الانسان يبدأ بالنظر نحو العالم الخارجى لا نحو الداخل الى نفسه فإن هذه الحقيقة حددت أيضا طابع الحقبة الاولى من الفلسفة اليونانية . فقد انشغلت فحسب بالطبيعة ، بالعالم الخارجى ولم تنشغل بالانسان الا باعتباره جزءا من الطبيعة . انها تتطلب تفسيرا للطبيعة وهذا القول هو نفس القول بأنها فلسفة كونية فحسب شكالات

اليونانية تناولها تناولاً واهناً بل اتها لا تتناوله على الإطلاق . ولم يحدث الا عند السوفسطائيين أن التفتت الروح اليونانية نحو الداخل الى نفسها وبدأت في النظر الى هذه المشكلات ومع ظهور هذه النظرة نكون قد انتقلنا من الفترة الاولى للفلسفة اليونانية الى عتريتها الثانية .

ولما كان الفلاسفة الايونيون جميعاً ماديين فهم احياناً ما يسمون بأصحاب النزعة المادية الحية **Hyliocists** من الكلمة اليونانية **Hulé** وتعنى المادة .

انكسماندريس

والفيلسوف التالى فى المدرسة الايونية هو انكسماندريس ولقد كان مفكراً اصيلاً وجريئاً بشكل كبير . وربما ولد حوالى عام ٦١١ ق . م وتوفى حوالى ٥٤٧ ولقد كان من سكان مدينة مليتس او ملطيا ويقال انه كان تلميذاً لطاليس . وسوف نتبين انه اذن كان معاصراً لطاليس وان كان صغير السن فلقد ولد فى الوقت الذى كان طاليس فيه مزدهراً وكان اصغر منه بجيل . وكان اول يونانى يكتب بحثاً فلسفياً ولسوء الحظ قد فقد . ولقد كان بارزاً بسبب معرفته الفلكية والجغرافية وفى هذا الصدد كان اول من رسم خريطة . ولا تعرف تفاصيل حياته .

لقد جعل طاليس المبدأ الاقصى للكون هو الماء . ولقد اتفق انكسماندريس مع طاليس أن المبدأ الاقصى للاشياء هو مبدأ مادى لكنه لم يجعله الماء بل لم يعتقد انه اى نوع خاص من انواع المادة ، بل هو بالاحرى مادة بلا تشكيل ولا بتحديد وبلا ملامح بصفة عامة . ان المادة — كما نعرف — هى دائماً نوعاً خاصاً من المادة نهى يجب أن تكون حديداً أو نحاساً أو ماء أو هواء أو اى شىء آخر . والفرق بين الانواع المختلفة للمادة فرق كفى اى اننا نعرف ان الهواء هواء لان له صفات الهواء وانه يختلف عن الحديد لان الحديد له صفات الحديد وهكذا . أما المادة الاولى عند انكسماندريس نهى مجرد مادة لم تتخصص بعد لتصبح انواعاً مختلفة للمادة . ولهذا فان هذه المادة بلا صفات وهى هلامية . ولما

كانت غير متعينة من ناحية الكيف فانها غير محددة من ناحية الكم . لقد اعتقد انكسماندريس أن هذه المادة تمتد الى مالا نهاية في المكان . — والسبب الذى طرحه لقوله بهذا الراى هو انه لو كان للمادة قدر محدد لكات قد استنفذت منذ فترة طويلة في خلق العوالم المتعددة وغنائها . ومن ثم بنى مادته هذه « اللامتعينة » . وبالنسبة لهذه العوالم المتعددة فان الراى الشائع عن انكسماندر هو أنه يؤمن بأن هذه العوالم تتتابع في الزمان وأنه قد خلق في البداية عالم وتطور وانهار ثم ولد عالم آخر وتطور وانهار وأن هذه الدورة المنتظمة للعوالم تستمر الى الابد . وعلى أية حال فان الاستاذ بيرنت من رأيه أن عوالم انكسماندريس المتعددة لا تتابع بالضرورة بل هى عوالم موجودة متعاصرة وحسب هذا الراى قد يوجد أى عدد من العوالم تتواجد في وقت واحد ، ولكن حتى لو كان الامر هذا لا يزال من الحق أن هذه العوالم قائمة الى الابد بل هى تبدأ وتتطور وتنتهى وتخلو خلال الزمن المكان لعوالم أخرى .

والان . كيف تشكلت هذه العوالم المختلفة من مادة انكسماندريس الالهامية التى بلا تحديد؟ أن انكسماندريس غامض بصدد هذه المسألة وليس لديه شيء محدد تماما يطرحه : فالمادة اللامتناهية اللامحدودة تنفصل عن طريق عملية متصورة غامضة وتتحول الى « الحار » و « البارد » . والبارد هو الضباب والرطوبة . وهذه المادة الباردة والرطبة تصبح الارض في مركز الكون ، والمادة الحارة تتجمع على شكل محيط نارى ديل الارض . والارض التى هى في المركز كانت في الاصل سيالة . وحرارة محيط الارض جعلت مياه الارض تتبخر على نحو مضطرب مما أنشأ الغلاف الجوى الذى يحيط بالارض . ولقد كان اليونانيون الاول يعتبرون الهواء والبخار شيئا واحدا . ولما امتد هذا الهواء أو البخار تحت تأثير الحرارة فجر المحيط الساخن الخارجى للنار الى سلسلة من القشرات الهائلة الشبيهة بالعجلات تحيط بالارض وقد تسأل على نحو طبيعى اذا كانت هذه القشرات مكونة من النار فلا نراها تتوهج بشكل مستمر ، وجواب انكسماندريس هو أن هذه القشرات التى على شكل عجلات قد تفلتت ببخار كثيف لزوج يخفى النار الداخلية عن انظارنا . لكن توجد ثقوب في غلابنا

البخار على شكل أنابيب منها تتألق النار وتسبب ظهور الشمس والنجوم والقمر . وسوف تلاحظ أن القمر على أساس هذه النظرية يعد جسماً نارياً وليس كما نعرف نحن سطحاً بارداً يعكس ضوء الشمس . وهناك ثلاثة من هذه العجلات الأولى الشمس وهى أبعد الأشياء عن الأرض فأوسطها بينا القمر وأقربها النجوم الثوابت . وتحتوى القشرات التى على شكل عجلات الاجرام السماوية وهى تدور حول الأرض عن طريق تيارات الهواء . ولقد كان انكسماندريس يظن أن الأرض التى هى فى المركز اسطوانية لا كرية . والناس يعيشون على قمة هذه الاسطوانة أو العامود .

ولقد طور انكسماندريس أيضاً نظرية مدهشة عن أصل الكائنات الحية وتطورها . ففى البدء كانت الأرض سيالة ومع الجفاف التدريجى عن طريق تبخير هذا السيلان تولدت الكائنات الحية من الحرارة والرطوبة . وكان أول الكائنات مخلوقات دنيا ثم تطورت تدريجياً الى أجهزة عضوية أرقى عن طريق التكيف مع بيئاتها . ولقد كان الإنسان فى البدء سمكة حية فى الماء مع الجفاف التدريجى وجدت مناطق من الأرض مالحة وجافة وهاجرت الحيوانات البحرية الى الأرض ثم أصبحت زعانفها عن طريق التكيف . لرافاً ملائمة للحركة على الأرض . والتشابه بين هذه النظرية البدائية مع النظريات الحديثة عن التطور تشابه واضح ملحوظ . ومن السهل المبالغة فى أهميتها لكن من الواضح تماماً أن انكسماندريس قد تطرق — بضربة حظ سعيدة — الى الفكرة الرئيسية عن تكيف الانواع مع بيئاتها .

أن تعاليم انكسماندريس أنها تظهر تقدماً ملحوظاً يتجاوز وضع طاليس . فلقد علم طاليس أن المبدأ الأول للأشياء هو الماء . أما المسألة الهلامية عند انكسماندر فانها من الناحية الفلسفية تشكل تقدماً عن الماء فهى تظهر عملية التفكير والتجديد .

ثانياً : لقد حاول انكسماندريس أن يطبق هذه الفكرة وأن يستخلص منها العالم الموجود ، فلقد ترك طاليس مشكلة كيف تطور الماء الأولي الى عالم دون جلي تهاها ،

انكسمانس

لقد كان انكسمانس مثل المفكرين السابقين من سكان مدينة مليتس . لقد ولد حوالى عام ٥٥٨ ق . م ومات حوالى ٥٢٤ ق . م لقد كتب رسالة بقيت منه شذرة صغيرة . لقد اتفق مع طاليس وانكسماندريس أن المبدأ الاول للكون مادى وهو مثل طاليس نظر اليه على أنه نوع مجدد من المادة وليس مادة غير محددة كما ذهب انكسماندريس ، لقد أعلن طاليس أن المادة هى الماء واعتبرها انكسمانس الهواء وهذا الهواء — مثل مادة انكسماندريس — يمتد دون حدود عبر المكان . والهواء فى حالة حركة دائما وله قوة الحركة الكامنة فيه وهذه الحركة تتسبب فى تطور الكون من الهواء . وبالنسبة للعملية العاملة لهذا التطور حدد انكسمانس عمليتين متعاكستين هما : (١) التخلخل و (٢) التكثيف : التخلخل هو مثل الحرارة أو الحرارة المتنامية ، والتكثيف هو البرودة المتنامية . أن الهواء بالتخلخل يصبح نارا والنار المتولدة للأعلى على الهواء تصبح النجوم وبالعكس العملية العكسية الخاصة بالتكثيف يصبح الهواء أولا سحبا وبالدرجات الاشد من التكثيف يصبح ماء وترابا وصخورا على التعاقب . والعالم يدور فى مجرى الزمن من جديد ويستحيل الى هواء أولى . وانكسمانس — مثل انكسماندريس — قال بنظرية العوالم اللامتناهية وهذه العوالم متعاقبة حسب الرأى التقليدى ولكن هنا مرة أخرى يرى الاستاذ بيرنت أن هذه العوالم اللامتناهية قد تكون متعايشة معا أو متعاقبة على السواء . وقد رأى انكسمانس أن الارض قرص مسطح كاف على الهواء .

يبدو أن أصل نظرية الهواء عند انكسمانس ترجع الى أن الهواء على شكل تنفس هو مبدأ الحياة . وتلوح آراء انكسمانس لأول وهلة تدهورا عن مكانة انكسماندريس لانه يرجع ثانياة الى وضع طاليس لصالح مادة محددة تعد هى المبدأ الاول . ولكن فى مجال واحد على الاقل يوجد هنا تقدم عن انكسماندريس فهذا الاخير كان غامضا بصدد كيف يتأتى للمادة الهلامية أن تتمايز الى عالم الاشياء . ولقد حدد انكسمانس هذا على أنه عمليتا التخلخل والتكثيف . فاذا آمنت — كما فعل الفيزيائيون الاول — أن كل نوع مختلف من المادة هو نوع أقصى للمادة فإن مشكلة اختلاف

الصفات الخاصة بالعناصر الموجودة تظهر : فمثلا ، اذا كانت هذه الورقة تتكون حقا من الهواء فكيف نحسب لونها وصلابتها ونسيجها الخ ؟ أما أن هذه الصفات يجب أن تكون في الهواء الاصلى أولا يجب أن تكون فإذا كانت الصفات توجد فيه إذن فإن الهواء لن يكون مادة واحدة متجانسة حقا . بل يجب أن يكون ببساطة خليطا من أنواع المادة . وإذا لم تكن الصفات موجودة في الهواء فكيف تنشأ هذه الخواص ؟ كيف يمكن لهذا الهواء الذى ليس فيه صفات الاشياء التى نراها أن يبعثها ؟ وأبسط طريقة للخروج من المأزق هو تأسيس صفة على صفة وتفسير الصفة الاسبق بالقدر أو المقدار أى بالزيادة أو النقصان فى المادة الموجودة فى الحجم نفسه . وهذا هو بالضبط المقصود بالتدخل والتكثيف ، فالتكثيف يحدث من ضغط الزيد من المادة فى الحجم نفسه والتدخل يفضى الى العملية العكسية والضغط الشديد للهواء أى مقدار كبير منه فى حيز صغير قد يفضى الى ظهور صفات مثل التراب والحجارة والثقل والصلابة واللون الخ .

ومن ثم فإن انكسمانس يعد الى حد ما منكرا اكثر منطقية وتحديدا من انكسماندريس ولكن لا يمكن أن يقارن به فى الروعة والاصالة فى مجال الفكر .

المفكرون الايونيون الآخرون

لقد تناولنا المفكرين الرئيسيين الثلاثة فى المدرسة الايونية . ولقد كان هناك آخرون لكنهم لم يضيفوا شيئا جديدا لآراء هؤلاء الثلاثة . وهم يتبعون إما طاليس أو انكسمانس فى القول بمبدأ العالم إما أنه ماء أو أنه هواء . فمهبوبون مثلا يتبع طاليس والعالم عنده مؤلف من الماء . ويتفسق اذا يوس مع انكسمانس من أن العالم مستمد من الهواء . أما ديوجين الابوللوني فهو وحده المميز نظرا لانه كان يعيش فى زمن متأخر للغاية ، لقد كان معاصرا لانكساجوراس وكان معارضا لتعاليم ذلك الفيلسوف الاكثر تقدما ووضع مقابلها المادية الفجة لدى المدرسة الايونية . ولقد اعتبر الهواء هو أساس الاشياء جميعا .

الفصل الثالث

الفيثاغوريون

لا يعرف الكثير عن حياة فيثاغوراس . لقد انحدرت اليينا ثلاث سير من العالم القديم لكنها كتبت بمئات السنين بعد وجود فيثاغوراس وهى مليئة بنغمة من الخيال المبالغ فيه وتمتلئ بقصص المعجزات والاعاجيب التى قام بها . ويبدو أن جميع أنواع الاساطير الخيالية قد تجمعت منذ وقت مبكر حول حياته مما يحجب عنا التفاصيل التاريخية الفعلية . وعلى أية حال لم تعرف سوى وقائع محددة قليلة . لقد ولد بين ٥٨٠ ق.م. و ٥٧٠ ق.م. فى ساموس وفى حوالى منتصف العمر هاجر الى كروتونا فى جنوب ايطاليا . وتمضى الاسطورة قائلة أنه قبل أن يصل الى جنوب ايطاليا تجول كثيرا فى مصر وبلدان الشرق الاخرى . وعلى أية حال لا يوجد دليل تاريخى على هذا وليس هناك شئ لا يدعو الى احتمال أن فيثاغوراس قام بهذه الرحلات ولكن لا يمكن تقبل هذا على أنه حقيقة ثابتة . وتقوم الاسطورة على اساس النغمة الشرقية الواردة فى مذهبه . ولقد وصل فى منتصف عمره الى جنوب ايطاليا واستقر فى كروتونا وهناك أسس الجمعية الفيثاغورية ومائس لعدة سنوات على رأسها . ولا تعرف على وجه اليقين حيساته المتأخرة وتاريخ وفاته .

ومن المهم الآن أن نلاحظ أن الجمعية الفيثاغورية ليست أساسا مدرسة للفلسفة على الاطلاق ، بل كانت فى الحقيقة نقطة دينية وخلقية ، أنها جمعية للمصلحين الدينيين . لقد كانوا على صلة وثيقة بالنحلة الارغية وأخذوا منها الايمان بتناسخ الارواح بما فى ذلك تناسخ ارواح الناس الى الحيوانات . ولقد علموا أيضا مذهب « عجلة الاشياء » وضرورة « التحرر » منها وبهذا يمكن أن يهرب الانسان من عجلة الحياة المتناسخة . وهكذا شاركوا النحلة الارغية فى الايمان بمبدأ التناسخ . ولقد آمنت النحلة الارغية « بالتحرر » من عجلة الحياة وهذا يتم بالاحتفالات والطقوس الدينية . ولقد كان لدى الفيثاغوريين طقوس مشابهة لكنهم أضافوا اليها الايمان بأن القرية العقلية وتعليم العلم والفلسفة وبصفة عامة التأمل العقلى للاشياء المطلقة فى الكون ذات عون كبير فى « تحرر »

النفس . ومن هذا ظهر الاتجاه الى تطوير العلم والفلسفة وبالتدريج
أحرزت فلسفتهم شبه استقلال عن طقوسهم الدينية وهذا يبرر لنا
اعتبارها فلسفة .

أن الآراء الأخلاقية الفيثاغورية هي آراء ذات طابع ديني وزاهد .
لقد أصروا على التطهير الكامل للحياة في أعضاء الطائفة . واصرروا على
الامتناع عن تناول اللحوم وأن كان هذا تطورا حدث فيما بعد، ونحن نعرف
أن فيثاغوراس نفسه لم يكن نباتيا كاملا . ولقد حرموا أكل البقول وارتدوا
زيا خلاصا بهم . وقالوا أن الجسم سجن أو مقبرة للنفس . وقالوا أن
الإنسان لا يجب أن يحاول « التحرر » بالانتحار لأن الإنسان هو ملكية
الله ، أنه الوديعة الخاصة بالله . أنهم لم يكونوا سياسيين بالمعنى
الحديث لكن اجراءاتهم العملية ترقى الى أكبر تدخل ممكن في السياسة .
ويبدو أن الفيثاغوريين حاولوا أن يفرضوا نظامهم على المواطنين العاديين
في كروتونا . وقد استهدفوا اخضاع الدولة لنظامهم وقد استحوذوا
بالفعل على حكم كروتونا لفترة قصيرة . وأدى هذا الى هجمات على
الطائفة ومحاكمة أعضائها . وعندما كان يقال للمواطن البسيط في كروتونا
أنه مطلوب منه ألا يأكل البقول وأنه لا يستطيع أن يأكل كلبه تحت أية
ظروف فإنه يجد أن الأمر مبالغ فيه . وحدثت محاكمة عامة وأحرق المقر
العام للفيثاغوريين وتشتت الطائفة وقتل أعضاؤها أو نفوا . وحدث
هذا بين ٤٤٠ ق . م و ٤٣٠ ق . م . وبعد هذا بعدة سنوات جرى
أحياء الجمعية وواصلت أوجه نشاطها لكننا لم نعد نسمع عنها بعد القرن
الرابع قبل الميلاد .

لقد كانت إذن جماعة صوفية وطور الفيثاغوريون الطقوس
والاحتفالات والاسرار الخاصة بهم . ومحبة الاسرار هذه وطابعهم العام
باعتبارهم أصحاب معجزات وصلت الى مرتبة الاساطير التي تناسجت حول
حياة فيثاغوراس نفسه . ولقد فرضوا التحكم الأخلاقي في النفس ودرسوا
الفنون والحرف والرياضة والموسيقى والطب . ولقد كان
تطوير الرياضة عند اليونان الاوائل من عمل الفيثاغوريين الى حد كبير .

ويقال أن فيثاغوراس اكتشف النظرية رقم ٤٧ من نظريات اقليدس وهناك من الاسباب القوية ما يدعو الى الاعتقاد بان لب الحساب الاول لاقليدس هو من عمل فيثاغوراس .

فاذا التفتنا الان الى آرائهم الفلسفية فان اول شيء علينا ان نفهمه هو اننا لانستطيع ان نتحدث عن فلسفة فيثاغوراس بل نتحدث بحسب عن فلسفة الفيثاغوريين وذلك لانه لا يعرف نصيب فيثاغوراس في هذه الفلسفة وما هو النصيب الذى ساهم به اتباعه . وتذهب هذه الفلسفة الى اننا ندرك الاشياء فى الكون بصفات غير ان غالبية هذه الصفات ليست كلية فى مداها ؛ فلبعض الاشياء بعض الصفات ولبعضها الاخر صفات اخرى . فمثلا ورقة الشجر خضراء ولكن ليست كل الاشياء خضراء وبعضها ليس له لون على الاطلاق والامر نفسه ينطبق على الاذواق والروائح فلبعض الاشياء حلوة وبعضها مر ولكن هناك صفة واحدة فى الاشياء تكون كلية وشاملة فى مداها وتنطبق على كل شيء فى الكون المادى وغير المادى ان كل شيء (يمكن عده) ويمكن حسابه . زيادة على ذلك انه يستحيل ان نتصور كونا لا نجد فيه العدد . انك تستطيع بسهولة ان تتخيل كونا لا يوجد فيه لون او اى ذوق حلو او كونا ما من شيء فيه له وزن . لكنك لاتستطيع ان تتخيل كونا لا يوجد فيه عدد فهذه فكرة لايمكن تصورها وعلى هذه الاسس يخول لنا استنتاج ان العدد هو جانب هام للغاية للاشياء ويشكل جزءا أساسيا فى اطار العالم . وعلى هذا الجانب للاشياء يضع الفيثاغوريون تأكيدهم واهتمامهم .

لقد وجهوا الانتباه الى التناسب والنظام والتناغم باعتبارها الصفات السائدة فى الكون . وعندما نتأمل فى أفكار التناسب والنظام والتناغم سوف نثبين انها مرتبطة تماما بالعدد . فالتناسب مثلا يجب التعبير عنه بعلاقة رقم من الارقام برقم آخر . وبالمثل يقاس النظام بالارقام فعندما نقول ان اصطفاة فرقة من الفرق يعكس النظام والترتيب نقصد انهم مرتبون بشكل يجعل الجنود يقفون على مسافات متساوية بعضهم من بعض وهذه المسافات تقاس بعدد الاقدام او البوصات . وأخيرا ؛ فلتأمل فى فكرة التناغم فاذا كنا فى الأزمنة الحديثة نقول ان الكون هو كل متناغم

فيعيب أن نفهم أننا نستخدم مجرد تشبيه من الموسيقى لكن الفيثاغوريين عاشوا في عصر لم يكن الناس مدربين فيه على التفكير وقد خلطوا التناغم الكينى بالتناغم الموسيقى . لقد اعتقدوا أن الشئيين سواء . أن التناغم الموسيقى قائم على الاعداد وكان الفيثاغوريون أول من اكتشف هذا . أن اختلاف النغمات يرجع الى اختلاف عدد الاوتار في الالة الموسيقية ، ولسانغات الموسيقى قائمة هي الاخرى على نسب عددية . ولما كان الذين عبارة عن تناغم موسيقى فقد رتب الفيثاغوريون على هذا أن الطابع الجوهري للكون هو العدد ، ودراسة الرياضة تؤيد الفيثاغوريين في هذه الفكرة وعلم الحساب هو علم الاعداد وكل العلوم الرياضة الاخرى ترتد الى الاعداد وعلى سبيل المثال تقاس الزوايا في الهندسة بعدد الدرجات .

وكما اشرنا من قبل غان التأمل في كل هذه الوقائع سيبرر استنتاج ان العدد هو جانب هام للفضائية في الكون وانه اساسي فيه . غير أن الفيثاغوريين اشتطوا في هذا فقد استخلصوا نتيجة تبدو لنا غريبة وهى أن العالم (مصنوع) من الاعداد . وهنا نصل الى قلب الفلسفة الفيثاغورية . فكما قال طاليس أن الحقيقة القصوى أو المبدأ الاول الذى تتألف منه الاشياء هو الماء فان الفيثاغوريين يرون أن المبدأ الاول للاشياء هو العدد . العدد هو أساس العالم ، انه الخامة التى يصنع منها العالم .

وفي التطبيق التفصيلي لهذا المبدأ على عالم الاشياء نجد مزيجاً من التنبيلات الشاذة والمبالغات . أولاً : تنشأ كل الاعداد من الوحدة وهى العدد الاول وكل عدد آخر هو بكل بساطة وحدات كثيرة . اذن الوحدة هى الاولى في نظام الاشياء في الكون . والاعداد تنقسم الى الفردى والزوجى ويقول الفيثاغوريون أن الكون يتألف من ازواج من الاضداد والناقضات والطابع الاساسى لهذه الاضداد هو أنها مؤلفة من الفردى والزوجى وقد وحد الفيثاغوريون بين الفردى والمحدود وبين الزوجى واللامحدود وكيفية التوحيد هذه تبدو مسألة مليئة بالشكوك لكن واضح أنه مرتبطة بنظرية الانشطار أو الثنائية . والعدد الزوجى يمكن أن ينقسم على اثنين ومن ثم لا يستطيع أن يكون له وحدة للثنائية ومن ثم فإنه

لامتناه . والعدد الفردى لا يمكن أن ينقسم على اثنين ومن ثم فإنه يكون وحدةً
لثنائية وهكذا يصبح المحدود واللامحدود المبدأين المطلقين للكون .
المحدود هو الوحدة وهو النار المحورية فى الكون وقد تكون المحدود أولا
ثم ينطلق فى جذب المزيد من اللامحدود نحوه وتحديدده ، وعندما يصبح
محدودا يصبح شيئا محددًا . ومن ثم يبدأ عالم الأشياء . وقد رسم
الفيثاغوريون قائمة من عشرة أضداد يتألف منها الكون وهى :
(١) المحدود واللامحدود (٢) الفردى والزوجى (٣) الواحد والكثير (٤) اليهين
والينسار (٥) الذكر والانثى (٦) السكون والحركة (٧) المستقيم والمنحنى
(٨) النور والظلام (٩) الخير والشر (١٠) المربع والمستطيل .

ولقد أصبحت الفيثاغورية مع مزيد من تطوير نظرية العدد نظرية
متعسفة لا مبدأ لها : فمثلا نسمع أن الواحد هو النقطة والاثنين الخط
والثلاثة السطح والأربعة الصلابة والخمسة الصفات الفيزيائية والسته
الحيوية والسبعة العقل والصحة والحب والحكمة . والتوحيد بين الاعداد
المختلفة وبين الأشياء المختلفة متروك فحسب لهوى وتخيل الفرد . ويختلف
الفيثاغوريون فيما بينهم عن العدد الذى يتطابق مع شئ محدد من
الأشياء . فمثلا ، يقولون أن العدالة هى التى تساوى بين الأشياء فإذا
سببت أذى الإنسان فإن العدالة تقتضى أن أصاب بأذى ومن ثم يحدث
تساوى بين الأشياء . ومن ثم فإن العدالة يجب أن تكون عددا يسمح
بأحداث المساواة والاعداد التى تحدث هذا هى الاعداد المربعة فالاربعة
حاصل ضرب ٢ × ٢ وهذا يقيم تساويا بين الأشياء ، ومن ثم فإن أربعة
هى العدالة غير أن التسعة هى مربع الثلاثة ومن ثم يوحد بعض
الفيثاغوريين الآخرين بين العدالة وبين التسعة .

ويرى غيلولاوس وهو من الفيثاغوريين البارزين أن كيف المادة
متوقف على عدد جوانب أصغر جزيئاتها . ومن الأوجه المنتظمة الخمسة
مرفق الفيثاغوريون ثلاثة . ويرى غيلولاوس أن المادة التى أصغر
جزيئاتها رباعية . هى النار وبالمثل فإن التراب مكون من مكعبات والكون

متوحد مع الشكل ذى الاثنى عشر وجها . وقد طور هذه الفكرة أفلاطون فى محاوره (طيماوس) حيث نجد الواجه الثابتة الخمسة كلها واردة فى النظرية .

والنار المركزية التى سبقت الاشارة اليها على انها هى الوحدة هى من الاشياء المميزة لمذهب الفيثاغوريين فحتى ذلك الوقت كان السائد أن الارض هى مركز الكون وأن كل شئ يدور حولها ولكن الارض عند الفيثاغوريين هى التى تدور حول النار المركزية وينتاب المرء شـمـور أن يوحد بين هذه النار والشمس ولكن ليس هذا صحيحا فالشمس مثل الارض تدور حول النار المركزية ونحن لا نرى النار المركزية لان ذلك الجانب من الارض الذى نعيش فوقه متباعد عنها دائما . وهذا يتضمن أن الارض تدور حول النار المحورية فى فترة زمنية مماثلة لما تستغرقه للدوران حول محورها . ولقد كان الفيثاغوريون هم أول من رأى أن الارض نفسها هى كوكب من الكواكب وقد تخلصوا من نظرية مركزية الارض . وحول النار المركزية التى تسمى أحيانا — على نحو غامض — « مدفأة الكون » تدور عشرة أجرام . وأولها « الارض المقابلة » وهى جرم غير موجود اخترعه الفيثاغوريون ثم الارض فالشمس فالقمر فالكواكب الخمسة وأخيرا سماء النجوم الثابتة وهذا النظام قد يكون مثمرا فى علم الفلك أما سبب عدم جدواه فراجع أساسا الى تأثير أرسطو الذى هاجم النظرية وأصر على أن الارض هى مركز الكون ولكن فى النهاية انتصر الرأى الفيثاغورى . ونحن نعرف أن كوبرنيقوس استلهم عرضه الخاص بمركزية الشمس من الفيثاغوريين .

ونادى الفيثاغوريون أيضا (بالسنة الكبرى) وربما هى سنة تستغرق فترة مقدارها عشرة آلاف سنة فيها يظهر العالم وينقضى وتتكرر مثل هذه الفترة بنفس التطور حتى أصغر التفاصيل .

وليس هناك الا القليل يقال فى نقد المذهب الفيثاغورى فهو فلسفة فجأة وتطبيق نظرية الأعداد أفضى الى تصوف حسابى عقيم وغير مجد . ونجد كلمات هيجل فى هذا الخصوص ذات دلالة كبرى .

يقول هيجل : « قد نشعر على وجه اليقين باغراء لربط أكثر خصائص الفكر عمومية بالاعداد الاولى . فنقول أن الواحد هو البسيط والمباشر والاثنين الاختلاف والتوسط والثلاثة وحدة الواحد والاثنين . وعلى أية حال فإن مثل هذه الروابط خارجية للغاية ، فليس في الاعداد المجردة شيء يجعلها تعبر عن هذه الافكار المحددة . ومع كل خطوة في هذا المنهج نجد أن ما هو أكثر تعسفا هو ارتباط أعداد محددة بأفكار محددة وعلى غرار ما تفعل بعض الجمعيات السرية في الأزمنة الحديثة فإن الحاق أهمية لجميع أنواع الاعداد والارقام والاشكال هو إلى حد ما مكاهة بريئة وتسلية لكنه أيضا علامة على قصور في التفكير العقلى . ويقال أن هذه الاعداد تخفى معنى عميقا وتوحى بقدرة من التفكير فيها . لكن النقطة الرئيسية في الفلسفة ليست هى ما يمكن أن تفكر فيه بل ما تفكر فيه بالفعل ، والمناخ الاصيل للتفكير هو ما يجب البحث عنه في الفكر نفسه لا في الرموز المنتقاه المتعسفة (١) .

(١) هيجل : المنطق الاصفر ، ترجمه الى الانجليزية ولاس ، الطبعة الثانية ص ١٩٨ .

الفصل الرابع

الايليون

يسمى الايليون بهذا الاسم نظرا لان مقر مدرستهم بلدة ايليا في جنوب ايطاليا ، وكان بارمنيدس وزينون المثلان الرئيسيان للمدرسة كلاهما من مواطني ايليا . لقد كنا نتناول حتى الان مذاهب فكرية نجة لا يمكن ان تبين فيها بذور التفكير الفلسفى الا فى عتامة . والان فاننا مع الايليين نخطو لاول مرة على ارض الفلسفة الحققة فالإيلية هى الفلسفة (الحققة) الاولى وفيها ظهر العامل الاول للحقيقة مهما يكن شاحبا وواهيا وغير دقيق . فالسلفة ليست — كما يظن الكثيرون — تجمعا بسيطا للتأملات المتفرقة التى قد ندرسها بترتيب تاريخى بل بالعكس ، ان تاريخ الفلسفة يمثل خطأ محددًا للتطور . ان الحقيقة انما تكشف نفسها تدريجيا فى الزمن .

اكزينوفان

المؤسس المشهور للمدرسة الايلية هو اكزينوفان وهناك شك فيما اذا كان قد ذهب الى ايليا أصلا . زيادة على ذلك فانه يمت لتاريخ الدين اكثر مما يمت لتاريخ الفلسفة . والمبدع الحقيقى للمدرسة الايلية هو بارمنيدس غير ان بارمنيدس وجد بذورا معنية فى تفكير اكزينوفان وحولها الى مبادئ فلسفية . لهذا فان عندنا ما نقوله أولا عن اكزينوفان . لقد ولد حوالى ٥٧٦ ق . م . فى قولونون فى ايونيا . وانقضت حياته الطويلة فى التجوال فى المدن الهلينية كشاعر ومغن وهو ينشد الاغنيات فى الموائد والاحتفالات . والقول انه استقر فى النهاية فى ايليا امر يحاط بالشك ولكننا نعلم علم اليقين انه وهو فى سن متقدم فى الثانية والتسعين كان لايزال يتجول فى اليونان . وجرى التعبير عن فلسفته شعرا ، وعلى اية حال لم يكتب قصائد فلسفية بل مراثى وهجائيات عن الموضوعات المختلفة واحيانا ما يعبر عن آرائه الدينية فيها . وقد انحدرت اليها شذرات من هذه القصائد .

ويعد اكرينوغان هو أصل النزاع بين الفلسفة والدين ، فقد هاجم الافكار الدينية الشعبية عند اليونان بهدف التوصل الى تصور اكثر صفاء ونبالة عن الرب . ويقوم الدين اليوناني الشعبي على أساس الاعتقاد في عدد من الالهة التي يجرى تصورهما على شكل كائنات إنسانية . ولقد هاجم اكرينوغان هذا التصور عن الله باعتباره يحتوى على شكل انساني . يقول ان من العبث افتراض أن الالهة تنتقل من مكان الى مكان على نحو ما تصورهما الاساطير اليونانية . ومن العبث افتراض أن للالهة بداية ، ومما يحط من شأنهم أن نعزو لهم قصصا مليئة بالخداع والاحتيال واللصوصية والزنا . وقد هاجم اكرينوغان كلا من هومر وهزيود لانهما رددا هذه التصورات الشائنة عن الارباب . ولقد تجادل أيضا ضد فكرة تعدد الالهة . فان ما هو الهى لا يمكن الا أن يكون واحدا ولا يمكن الا أن يوجد واحد هو أفضلها لهذا فان الله يجب تصوره على أنه واحد وهذا الاله لا يشبه الفانين سواء في الصورة الجسدية أو الفهم . يقول : « انه كله بصر وكله سمع وكله فكر » . أنه « هو الذى دون مشقة وبفضل تفكيره يحكم الأشياء جميعا » . ولكن سيكون من الخطأ افتراض أن اكرينوغان يفكر في هذا الرب على أنه كائن خارجي عن العالم يحكمه من الخارج كما يحكم القائد قواته . بل بالعكس لقد وحد اكرينوغان بين الله والعالم . ان العالم هو الله ، انه كائن حساس وأن كان بلا أعضاء حسية . يقول تأمل في السماوات الواسعة وسوف تجد أن « الواحد هو الله » (١) ولهذا يمكن وصف تفكير اكرينوغان بأنه وحدة وجود وليس تفكيرا واحدا . والله لا يتغير ولا يتحرك ولا ينقسم ولا يحركه شيء وهو لا يضطرب ولا يفعل . وهكذا يبدو اكرينوغان على أنه مصلح ديني أكثر منه فيلسوفا . ومع هذا لما كان هو أول من قال القضية : « الكل هو واحد » فانه احتل مكانته في الفلسفة وحول هذه الفكرة بنى بارمنيدس أسس الفلسفة الاليلية .

(١) أرسطو : الميتافيزيقا ، الكتاب الاول ، الفصل الخامس .

وهناك آراء أخرى معينة عند اكرينوغان حفظت لنا . لقد بحث الحفريات ووجد مواقع محفورة في الارض ووجدوا أشكال السمك محفورة في الصخور في انحاء سراقوسة وغيرها وقد استنتج منها أن الارض قد ظهرت من البحر وسوف تغوص جزئيا ثانية فيه ومن ثم يقضى على الجنس البشرى . غير أن الارض سوف تظهر ثانية من البحر وسيجدد الجنس البشرى من جديد . ولقد آمن بأن الشمس والنجوم هى كتل محترقة من البخر وظن أن الشمس لا تدور حول الارض بل هى تمضى فى خط مستقيم وتختفى فى المسافة البعيدة فى المساء وهى ليست الشمس نفسها التى تشرق فى الصباح التالى ، غفى كل يوم تولد شمس جديدة من بحر البحر . وترتبط هذه الفكرة بنظرته العامة تجاه الدين الشعبى . وكان هدفه اظهار أن الشمس والنجوم ليست كائنات الهية بل هى مثل الاشياء الاخرى سريعة الزوال ولقد سخر أيضا من الفيثاغوريين وخاصة عقيدتهم فى تناسخ الارواح .

بارمنيدس

ولد بارمنيدس حوالى عام ٥١٤ ق . م . فى ايليا ، ولا يعرف الكثير عن حياته ولقد كان فى مطلع شبابه فيثاغوريا لكنه ثمرد على تلك الفلسفة وصاغ فلسفة خاصة به . ولقد كان يحظى فى القديم بتقدير كبير بسبب عمق تفكيره وسمو خلقه ونبالاته . واغلاطون يشير اليه دائما بكل تبجيل . وترد فلسفته فى قصيدة تعليمية فلسفية تنقسم الى قسمين : القسم الاول يعرض فلسفته ويسمى (طريق الحق) . أما القسم الثانى فيصف الاراء الزائفة السائدة فى أيامه ويسمى (طريق الظن) .

يصدر تامل بارمنيدس من ملاحظة النقلة والتغير فى الاشياء فاعالم كَمَا نعرفه هو عالم التغير والحركة فكل الاشياء تظهر وتنفضى ولا شىء دائم ولا شىء يظل فإلشىء فى لحظة لا يكون فى اللحظة التالية ويكون قولنا صادقا اذا قلنا عنه انه ليس موجودا بمثل ما يكون قولنا صادقا اذا قلنا عنه انه موجود وحقيقة الاشياء ليست هنا لانه ما من معرفة يمكن أن تتولد مما يتغير دائما . ومن ثم فان تفكير بارمنيدس يصبح هو الجهل

لايجاد الدائم وسط التغير وايجاد الثابت وسط نقلة وحركة الاشياء .
وهناك ينشأ بهذه الطريقة التناقض بين الوجود واللاوجود والحقيقي
المطلق هو الوجود واللاوجود هو غير الحقيقي ، واللاوجود ليس
شيئاً على الاطلاق . وهو يوحد بين هذا اللاوجود وبين الصيرورة وبين
عالم التغير والاشياء المتغيرة ، اى العالم المعروف لنا عن طريق الحواس .
ان عالم الحس غير حقيقى ، وهمى ، مجرد مظهر ، انه لا وجود ، والوجود
وحده هو الحقيقى . وكما اعتبر طاليس الماء هو الحقيقة الواحدة ، وكما
اعتبر الفيثاغوريون العدد هو الحقيقة الواحدة فان الحقيقة الواحدة
عند بارميندس . اى المبدأ الاول للاشياء هو الوجود غير المختلط تماماً
باللاوجود وهو خال كلية من كل صيرورة . وطابع الوجود يصفه في
معظمه بسلسلة من السلوب ، ففيه لا يوجد تغير ، انه لا يصبح ولا
يستنفذ على الاطلاق . وهو ليست له بداية ولا نهاية وهو لا يظهر ولا
ينقضى لئلا كان الوجود قد وجد اذن فانه اما أن يأتى من الوجود أو من
اللاوجود . ولكن ان يصدر الوجود عن الوجود فان هذا ليس بداية وان
يصدر الوجود عن اللاوجود فانه مستحيل لانه لن يوجد سبب يحتتم
ظهوره آجلاً لا عاجلاً . أن الوجود لا يمكن أن يصدر عن اللاوجود ، ولا
يصدر شيء من العدم . من العدم لا يصدر الا العدم ، هذه هى الفكرة
الاساسية عند سارميندس . زيادة على ذلك نحن لانستطيع ان نقول
عن الوجود انه كان وأنه يكون وأنه سيكون ، لا يوجد بالنسبة له ماضى
ولا حاضر ولا مستقبل ، انه بالاحرى حاضر خالد بلا زمان ، وهو غير
منقسم ولا يقبل الانقسام لان أى شيء لكى ينقسم يجب أن ينقسم بشيء
آخر ولكن لا يوجد شيء آخر سوى الوجود ، لا يوجد لا وجود لهذا الا
يوجد شيء يمكن به للوجود أن ينقسم ، ومن ثم . فانه لا ينقسم ، انه
غير متحرك ولا يتغير لان الحركة والتغير شكلان من الصيرورة وكل
صيرورة مستبعدة من الوجود ، انه متماثل مع نفسه وهو لا ينشأ من أى
شيء آخر غير نفسه ، وهو لا ينتقل الى شيء غير نفسه ، انه يملك
وجوده كله فى ذاته وهو لا يعتمد على أى شيء آخر من أجل
وجوده وحقيقته . انه لا ينتقل الى الاخرية ، بل يظل
ثابتاً قابلاً فى ذاته . وعن الطابع الايجابى فان الوجود ليس له شيء
ايجابى فطبعه الوحيد هو ببساطة وجوده . ولا يمكن أن يقال انه

هذا أو ذاك ، ولا يمكن أن يقال أن له هذه الصفة أو تلك وأنه هنا أو هناك ، وقتذاك أو الآن . أنه بكل بساطة (يكون) ، أن صفته الوحيدة هو (الكينونة) أن جاز لنا القول .

ولكن عند بارمنيدس تنشأ لأول مرة تفرقة ذات أهمية أساسية في الفلسفة هي التفرقة بين الحس والعقل . يقول بارمنيدس أن عالم الزيف والمظهر ، عالم الصيرورة ، عالم اللاوجود هو العالم الذي يمثل لنا بالحواس أما الوجود الحق والحقيقى فلا نعرغه الا بالعقل أو بالفكر . لهذا فإن الحواس عند بارمنيدس هي مصادر كل وهم وخطأ ولا تكن الحقيقة الا في العقل . وهذا له أهمية كبرى لان القول بأن (الحقيقة تكمن في العقل وليس في عالم الحواس) هو الموقف الاساسى في المثالية.

ومذهب الوجود الذى وضعناه يشغل القسم الاول من قصيدة بارمنيدس . والقسم الثانى هو عن طريق الظن الزائف . ولكن سواء كان بارمنيدس يقدم هنا ببساطة جرذا بالفلسفات الزائفة في ايامه (واذا كان يفعل هذا فليس في هذا أهمية كبرى) أم أنه كان يحاول — بتفكك كامل — تقديم نظرية كونية خاصة به لتفسير أصل ذلك العالم الخاص بالمظهر والوهم الذى وجوده الحق قد أنكره في القسم الاول من القصيدة فإن هذا لا يبدو واضحاً . والنظرية المعروضة هنا على أية حال هي أن عالم الحس مؤلف من ضدين هما الحار والبارد ، أو النور والظلمة . وكلما زاد الحار زادت الحياة وزادت الحقيقة ، وكلما زاد البارد زادت اللاحقيقة وزاد الموت .

فما هو الموقف الذى ننسبه لبارمنيدس في الفلسفة ؟ كيف لنا أن نصف مذهبه ؟

ولقد غسر الكتاب من أمثال هيجل وأردمان وشغلر فلسفته دائماً بالمعنى المثالى . وعلى أية حال فإن الأستاذ بيرنت له موقف معاكس . يقول : « أن بارمنيدس ليس كما يقول البعض هو أب المثالية . بل بالعكس ، أن كل مادية تقوم على موقفه » (١) فإذا كنا لانستطيع أن نقول

(١) بيرنت : الفلسفة اليونانية المبكرة ، الفصل الرابع الفقرة ٨٩

ها اذالك كان بارمنيديس ماديا أو مثاليا فانه لا يمكن أن يقال: اننا نهمنا كثيرا
بما هي فلسفتهم، ولهذا فان المسألة ذات أهمية كبرى تدعونا في الأول
نتبين ما هي الاسس التي يقوم عليها التفسير المادى لبارمنيديس . انه
يقوم على حقيقة لم أنه بها كثيرا وقد تركتها لكى أغبرها الان . لقد
قال بارمنيديس ان الوجود الذي هو عنده الحقيقة القصوى يشغل جيزا
وهو متناه ، وهو على شكل كرة ، وان ما يشغل جيزا وله شكل هو المادة
لهذا فان الحقيقة القصوى للأشياء قد تصورها بارمنيديس على انها مادية
وهذا ببطبيعة الحال — هو الأطروحة الرئيسية فى المادية . ويتأكد هذا
التفسير لبارمنيديس فى التفرقة بينه وبين ميليسوس فيما اذا كان الوجود
متناهيا أو لا متناهيا . لقد كان ميليسوس من دعاة المدرسة الايلية
الصغار وكان اتهامه الرئيسى منصبا على هذه المسألة . لقد كان موقفه
الفلسفى بصفة عامة هو نفس موقف بارمنيديس ولكنهما يفرقان فى هذه
النقطة . لقد أكد بارمنيديس ان الوجود كروى ومن ثم فهو متناه ، وهناك
جزء جوهرى فى مذهب بارمنيديس وهو ان المكان الخالى لا وجود . ان
المكان الخالى هو لا وجود موجود وهذا متناقض ولهذا فان المكان
الخالى عند بارمنيديس هو بكل بساطة لا وجود ، فمثلا لا توجد
إمكان خالية بين جزئيات المادة ، ان الوجود هو « الملاء » ، أى المكان
الممتلئ بدون خليط من المكان الخالى فيه . ويتفق ميليسوس مع بارمنيديس
بأنه لا يوجد شيء اسمه المكان الخالى ، وأشار الى أنه اذا كان الوجود
كرويا : فانه لابد أن يكون محدودا من الخارج بالمكان الخالى ، ولما كان
هذا مستحيلا فانه لا يمكن أن يكون حقيقيا — كون الوجود كرويا أو
متناهيا ، بل يجب — بالعكس — أن يمتد دون حدود فى المكان ، وهذا
يوضح أن الوجود عند بارمنيديس وميليسوس والايليين بصفة عامة مادى
بمعنى ما من المعانى .

ودعونا الآن ننتقل الى الجانب الآخر من الصنورة فها هو الاساس
الذى ندعو الى اعتباره لبارمنيديس مثاليا ؟ أولا يمكننا أن نقول ان مبدأه
الاقصى ، أى الوجود ، مهما تكن فكرته عنه ، ليس ماديا فى الحقيقة ،
بل هو فكر تجريدى انسانا ، أنه مفهوم . ان الوجود ليس هنا ، أنه

ليس هناك ، أنه ليس في أى مكان أو أى زمان ، وهو لا يجب أن يقوم على الحواس ، أنه لا يوجد إلا في العقل . أننا نكون فكرة الوجود بعملية التجريد . غملا : نحن نرى هذا المكتب ، ومعرفتنا الكلية بالمكتب تقوم في معرفتنا بصفاته . أنه مربع وبنى وصلب السخ . ولنفترض أننا نجبن في استخلاص هذه الصفات في الفكر . لونه وحجمه وشكله . أنه لن ينتهي لنا سوى مجرد وجوده . ولا نعود نستطيع أن نقول أنه صلب ومربع الخ . كل ما يمكننا أن نقوله أنه « يوجد » . وكما قال بارمنيدس فإن الوجود لا ينقسم ولا يتجزأ . أنه ليس هنا وليس هناك ، ليس وقتذاك وليس الآن ، أنه بكل بساطة « يكون » . هذه هي الفكرة الإلية من الوجود . وهذا مفهوم خالص ، يمكن أن يقارن بفكرة مثل « البياض » ، أننا لا نستطيع أن نرى « البياض » ، أننا نرى أشياء البيضاء وليس « البياض » نفسه ، فما هو إذن « البياض » ؟ أنه مفهوم ، أى أنه ليس شيئا جزئيا ، بل فكرة عامة ، نكوها بالتجريد ، بالنظر في الصفة التي تشترك فيها كل الأشياء البيضاء وترك الصفات التي تختلف فيها عنها . فإذا نظرنا في الصفة المشتركة لكل الأشياء في الكون وتركنا اختلافاتها فسنجد أن العنصر المشترك فيها جميعا هو بكل بساطة (الوجود) . الوجود إذن فكرة عامة أو مفهوم . أنه فكرة وليس شيئا ، ولهذا يضع بارمنيدس الحقيقة المطلقة للأشياء في فكرة ، في الفكر ، وأن يكن يتصورها بطريقة مادية وحسية . أن الأطروحة الانبساطية في المثالية هي هذا بالضبط : أن الحقيقة المطلقة التي يعد العالم تجليا لها تقوم في الفكر ، في المفاهيم . وبارمنيدس بهذا هو مثالي ، زيادة على ذلك لقد فرق بارمنيدس بوضوح بين « النفس والعقل » . أن الوجود الحق ليس معروفا للحواس ، بل لا يلحظ إلا للعقل وهذه التفرقة صفة جوهرية في كل مثالية . المادية تقول إن الحقيقة موجودة في عالم النفس ، لكن قضية بارمنيدس هي لعكس هذا تماما ، أي أن الحقيقة لا توجد إلا في العقل . مرة أخرى تبدأ تظهر لأول مرة عند بارمنيدس تفرقة بين الحقيقة والمظهر . وبطبيعة الحال لم يستخدم بارمنيدس هذه المصطلحات المستخدمة في الأرمنة الحديثة . غير أن الفكرة التي يعبرون عنها هناك دون شك ، أن هذا العالم الخارجي ، عالم الحس هو في رأيه عالم الوهم والمظهر . « الحقيقة هي شيء عالم وزاء هذا » وهي غير مرئية عن الحواس ، وجوهر المادية

هو أن هذا العالم المادى ، عالم الحس هذا هو العالم الحقيقى .
والمثالية هى القول أن عالم الحس هو مظهر ، إذن كيف يمكن أن نعد
بارمنيدس ماديا ؟ .

فكيف يمكن أن نوفق بين هذين الرايين المتصارعين عند بارمنيدس ؟
اعتقد أن الحقيقة هى أن هذين التناقضين قائمان جنباً الى جنب عند
بارمنيدس دون تصالح وكل منهما يناقض الآخر . وبارمنيدس نفسه لم
يتبين التناقض . فإذا أكدنا جانباً سيكون بارمنيدس ماديا وإذا أكدنا
الجانب الآخر فسيجرى تفسيره على أنه مثالى . وفى الحقيقة ، فى تاريخ
الفلسفة اليونانية تأكد هذان الجانبان عند بارمنيدس تباعاً . لقد أصبح أب
المادية والمثالية كليهما . لقد تمسك خليفته المباشران امبيدوكليس
وديمقريطس بالجانب المادى فى تفكيره وطوراه . أن الفكرة الجوهرية عند
بارمنيدس هى أن الوجود لا يمكن أن يظهر من اللاوجود وأن الوجود لا
يظهر ولا ينتضى . فإذا طبقنا هذه الفكرة على المادة فأننا نحصل على ما
نسميه فى الازمنة الحديثة مذهب عدم غناء المادة . أن المسألة ليس لها
بداية ولا نهاية . والظهور المتدنئ والانقضاء المبتدى للأشياء هما بكل
بساطة جميع وانفصال جزئيات المادة هى نفسها لا تفتى . وهذا
بالضبط هو موقف ديمقريطس . ومذهبه هو استخلاص مادى للفكرة
الرئيسية لبارمنيدس من أن الوجود لا يمكن أن يصدر عن اللاوجود . أو
ينتضى الى اللاوجود .

ولم يحدث الا مع أفلاطون أن الجانب المثالى من المذهب البارمنيدي
قد تطور وكانت عبقرية أفلاطون هى التى التقطت بذور المثالية فى
بارمنيدس وطورتها . لقد تأثر أفلاطون تأثراً بالغاً ببارمنيدس وكان
مذهبه الرئيسى هو أن حقيقة العالم موجودة فى الفكر ، فى المفاهيم ، فيما
يسميه (المثال) ، ولقد وحد بين المثال وبين الوجود عند بارمنيدس .

ولكن لايزال إيماننا أن نتساءل عن ماهية الراى الحقيقى عند
بارمنيدس ؟ من هو بارمنيدس الحقيقى ؟ اليس أفلاطون وهو يفسره
مثاليا أنها يقرأ فكره هو فى بارمنيدس ؟ السنا إذا غسرناه مثاليا أنها

نقرأ فيه أفكارا متأخرة ؟ بمعنى ما من المعانى يعد هذا صادقا تماما ،
فيتمسح مما قاله بارمنيديس نفسه أنه يعد الحقيقة القصوى للأشياء
مادية ، وسيكون خطأ كاملا أن ننسب اليه . مذهباً متطوراً ومتماسكا
للمثالية . فإذا قلت لبارمنيديس أنه مثالي غربيا لن يفهم ما تقول ، فالتفرقة
بين المادية والمثالية لم تكن قد تطورت بعد . وإذا قلت له أن الوجود
هو مفهوم غربيا لن يفهمك لأن نظرية المفاهيم لم تكن قد تطورت الا في
زمن سقراط وأفلاطون . ومن وظيفة النقد التاريخي الاصرار على هذا
وتبين أن الفكر المتأخر ليس منسوباً لبارمنيديس . ولكن اذا كانت هذه
وظيفة الدراسة التاريخية فإن من وظيفة الاستبصار الفلسفي أيضا
التقاط بذور الفكر الأرقى وسط التفكير المضطرب عند بارمنيديس فنتبين
ما كان يسعى اليه وبين ما لم يستطع أن يراه الا بغموض وعتامة .
وأظهار ما هو ضمنى عنده وعرض الباطنية الحقبة لتعاليمه وبفضل ما هو
قيم وجوهري فيه عما ليست له قيمة وما هو عرضي . وبهذا الصدد
أقول أن المعنى الحق والجوهرى عند بارمنيديس هو مثاليته . ولقد ذكرت
في الفصل الأول أن الفلسفة هي الحركة من الفكر الحسى الى الفكر غير
الحسى وقلت أن هذه الحركة تحدث بصعوبة ومشقة كبرى وقلت انه
حتى الفلاسفة الكبار قد فشلوا أحيانا بهذا الصدد . ونحن نجد أول مثال
على هذا عند بارمنيديس فقد بدأ بالقول أن الوجود هو الحقيقة الجوهرية
والوجود كما رأينا هو المفهوم ، غير أن بارمنيديس كان رائداً فقد وطأ
على أرض غير معبدة ولم يكن وراءه خط طويل من المفكرين المثاليين
لأرشاده ، ومن ثم لم يتمسك بهذا الفكر غير الحسى الأول ولم يقاوم
الاضراء بأن يؤطر لنفسه صورة عقلية أو لوحة للوجود . أن كل
الصور العقلية واللوحات تتأطر من مواد تزودنا بها الحواس . ومن ثم
حدث أن بارمنيديس صور الوجود على أنه شيء كروى يشغل حيزاً . ولكن
ليست هذه هي حقيقة بارمنيديس ، فهذا بكل بساطة هو غشله في أدراك
وفهم مبداه والتأمل في فكرته . ومن الحق أن خليفته المباشرين امبيدوكليس
وديمتريطس التقطوا هذا وبنيوا فلسفتهم عليه . ولكنهما بهذا انما كانا
يتبنيان على حلقة بارمنيديس وعلى عتامة رؤيته وعجزه عن التمشي مع
فكرته . ولقد كان زينون هو الذى بنى على نور بارمنيديس .

زينون

وثالث المفكرين الهامين في المدرسة الايلية . وآخرهم هو زيننون وهو مثل بارمنيدس من مدينة ايليا . ويقع مولده في نحو الى ٤٨٩ ق . م . ولقد ألف بحثا كتبه نثرا عرض فيه لفلسفته . ومساهمة زيننون في المدرسة الايلية مساهمة سلبية للغاية بمعنى ما من المعانى فهو لم يضيف اى شيء ايجابى الى تعاليم بارمنيدس . ولقد ايد بارمنيدس في مذهبه عن الوجود ، غير أن نتائج زيننون ليست بالجديدة ، بل الجديد بالآخرى الاسباب التى طرحها للتدليل على هذه النتائج . فهو في مجاولته لتأييد المذهب البارمنيدي من وجهة نظر جديدة ادلى بأفكار محددة عن الطبيعة القصوى للمكان والزمان وهى افكار أصبحت منذ ذلك الوقت ذات أهمية قصوى في الفلسفة . لقد علم بارمنيدس أن عالم الاحساسى وهمى ومزيف . والشيطان الجوهرى ان فى ذلك العمل هما الكثرة والتغير . أما الوجود الحق فهو واحد بشكل مطلق ، وليست فيه أية كثرة أو تعدد زيادة على ذلك فان الوجود ساكن لا يتغير على نحو مطلق ، وليست فيه أية حركة . أن الكثرة والحركة هما الخاصيتان الميزتان لعالم الحواس الزائف . ولهذا وجه زيننون مجادلاته ضد الكثرة والحركة وجاوب بشكل غير مباشر أن يدعم نتائج بارمنيدس باظهار أن الكثرة والحركة مستحيلتان لقد حاول أن يرغم الكثرة والحركة على ابراز تهاافتها باظهار انها قضيتان متناقضتان لو افترضنا حقيقتها . أن أية قضيتين تناقض كل منهما الأخرى لا يمكن أن تكون كلتاها صادقة ، ولهذا فان الغرضين اللذين منهما تتيجان الا وهما الكثرة والحركة لا يمكن أن يكونا شئيين حقيقيين .

حجج زيننون ضد التعدد :

(١) اذا كانت هناك كثرة نهى يجب أن تكون لا متناهية الصغر . ولا متناهية الكبر . أن الكثرة يجب أن تكون لا متناهية الصغر لانها مركبة من وحدات وهذا هو ما نقصده بقولنا انها كثرة . . انها عدة اجزاء أو وحدات وهذه الوحدات يجب ألا تكون منقسمة لانه لو أمكن زيادة انقسامها اذن نهى ليست وحدات ولما كانت لا تنقسم اذن فانها بلا عظم لان ماله عظم ينقسم . لهذا فان الكثرة مركبة من وحدات ليس لها عظم .

ولكن اذا كانت لا توجد اجزاء للكثرة لها عظم فان الكثرة ككل ليس لها عظم. ولهذا فان الكثرة لا متناهية الصغر. لكن الكثرة يجب ايضا ان تكون لا متناهية الكبر لان الكثرة لها عظم وعلى هذا فهي تنقسم الى اجزاء ولايزال لهذه الاجزاء عظم ولهذا فهو يقبل المزيد من الانقسام . ومهما نشرع في التقسيم فان الاجزاء لايزال لها عظم ولا تزال قابلة للانقسام ومن ثم فان الكثرة تنقسم الى مالا نهاية . ولهذا يجب ان تتألف من عدد لا متناه في الاجزاء كل منها له عظم لكن اصغر عظم الذى يتكرر او يتعدى الى مالا نهاية يصبح عظميا لا متناهيا لهذا فانه لا متناهيا في الكيسر .

(٢) الكثرة يجب ان تكون - في العدد - محدودة ولا محدودة معا . يجب ان تكون محدودة لانها بالعدد الذى هي عليه دون زيادة او نقصان . لهذا فهي عدد محدد . غير ان العدد المحدد هو عدد متناه او محدود . غير ان الكثرة يجب ان تكون ايضا لا محدودة في العدد لانها لا متناهية في الانقسام او مركبة من عدد لا متناه من الاجزاء .

حجج زينون ضد الحركة :

(١) حتى يمكن لجسم ان يقطع المسافة يجب اولاً ان يقطع نصف المسافة ، ولايزال هناك نصف النصف لقطعه ثم نصف النصف النصف وهكذا الى مالا نهاية ومن ثم سيظل دائماً جزء لم يقطع وعلى هذا يستحيل على الجسم ان ينتقل من نقطة الى أخرى ومن ثم لا يمكن ان يصل

(٢) يتدخل اخيل والسلحفاة في سباق. فإذا كانت السلحفاة تسبقه على اخيل فانه لن يستطيع ان يلحقها لا غلولا يجب ان يصل الى النقطة التى انطلقت منها السلحفاة وعندما يصل الى هناك تكون السلحفاة قد انتقلت ابعد ومن ثم فعلى اخيل ان يصل الى تلك النقطة وسيجد عندئذ ان السلحفاة قد وصلت الى نقطة ثالثة وسوف يستقر هذا الى الابد ومن ثم فان المسافة بينهما تتناقص باستمرار لكنها لا تجزأ كلية ، ومن ثم لن يلحق اخيل بالسلحفاة على الاطلاق .

(٣) وهذه قصة السهم الطائر : أن الشيء لا يمكن أن يوجد في مكانين في الوقت نفسه ولهذا فإن السهم في أية لحظة محددة من انطلاقه يكون في مكان لا في مكانين ولكن أن يكون في مكان واحد هو أن يكون في حالة سكون ومن ثم فهو في كل لحظة وكل آن من طيرانه يكون ساكنا ومن ثم يكون ساكنا دائما ومن ثم فإن الحركة مستحيلة .

وهذا النمط من الحجج يسمى بالعصر الحديث (النقائص) والنقيضة هي برهان على أنه لما كانت قضيتان متناقضتان تترتبان بالتساوي من افتراض محدد فإن هذا الافتراض يجب أن يكون زائفا . ولقد أطلق أرسطو على زينون اسم مخترع الجدل . أن الجدل يعنى أصلا النقاش والحوار لكنه أصبح مصطلحا غنيا في الفلسفة واستخدم لذلك النمط من الاستدلال الذي يستهدف تطوير الحقيقة بجمل ما هو زائف ينفى ويناقض نفسه . وتصور الجدل ذو أهمية خاصة عند زينون وأفلاطون وكانت وهيكل .

وكل الحجج التي يستخدمها زينون ضد الكثرة والحركة هي في الواقع مجرد تنويعات لحجة واحدة وهذه الحجة هي على النحو التالي وهي تنطبق سواء على المكان أو الزمان أو أى شيء يمكن قياسه كحيا . ولتبسيط المسألة سننظر في دلالاته المكانية فحسب . أن أى كم من المكان ونقل المكان المحصور في دائرة يجب أن يتكون من وحدات لا تنقسم مطلقا أو يجب أن تنقسم الى مالا نهاية . فإذا كان المكان مكونا من وحدات لا تنقسم فيجب أن تكون ذات عظم وفي هذه الحالة يواجهنا تناقض عظم لا ينقسم . وإذا كان المكان قابلا للانقسام الى مالا نهاية فإننا مواجهون بتناقض يفترض أن عددا متناهيا من الأجزاء يمكن إضافته ويكون محصلة كلية محددة . ومن ثم سيكون خطأ كبيرا افتراض أن قصتي زينون عن أخيل والسلحفاة والسهم الطائر هما مجرد الغاز أطفال ، بل بالعكس ، لقد كان زينون بلجوثه الى هاتين القصتين أول من أظهر التناقضات الجوهرية التي تكمن في أفكارنا عن المكان والزمان ومن ثم طرح مشكلة هامة على كل الفلسفة التالية .

أن كل حجج زينون تقوم على حجة واحدة على النحو الذى وضعناه ويمكن تسميتها نقيضة القسمة المتناهية فمثلا قصة السهم الطائر : يقول زينون أن السهم الطائر فى أية لحظة من طيرائه يجب أن يكون فى مكان واحد لانه لا يمكن أن يكون فى مكانين مختلفين فى الوقت نفسه وهذا يتوقف على تصور الزمن على أنه ينقسم الى مالا نهاية ففى الان اللامتناهى فقط أى الان المطلق الذى ليست له ديمومة يكون السهم فى حالة سكون . وعلى أية حال ليست هذه هى النقيضة الواحدة التى نجدها فى تصوراتنا عن المكان والزمان ، فكل رياضى يعرف التناقضات الكامنة فى افكارنا عن اللامتناهى . فمثلا القضية الشهيرة الشائعة . أن الخطين المتوازيين لا يلتقيان الى مالا نهاية هى قضية فيها تناقض وكذلك التقدم الهندسى المتناقص يمكن اضافته الى مالا نهاية وكذلك العدد اللامتناهى المضاف فى المحصلة الكلية الى عدد مئناه ، وفكرة المكان اللامتناهى هى هى نفسها متناقضة ، وتستطيع أن تقول عنها ما قاله زينون عن فكرة الكثرة فيجب أن يكون فى الكون عددا محددا من الامكنة وليس أكثر ولكن هذا يعنى ضرورة وجود قدر محدد ومحدود من المكان ومن ثم فإن المكان محدد . ومن جهة أخرى من المستحيل تصور حد للمكان ووراء الحد يجب أن يكون هناك مكان آخر ولهذا فإن المكان لامتناهى . وقد عبر زينون نفسه عن هذه النقيضة على شكل حجة لم اذكرها بعد ، غلقد قال أن كل شيء يوجد هو فى مكان فالمكان نفسه يوجد لهذا يجب أن يكون المكان فى مكان وذلك المكان يجب أن يكون فى مكان آخر الى مالا نهاية . وهذا بطبيعة الحال هو مجرد طريقة أخرى للقول أن تصور حد للمكان هو مسألة مستحيلة .

ولكن اذا رجعت الى نقيضة القسمة اللامتناهى التى تقوم عليها معظم حجاج زينون فربما تتوقع فى أن أقول شيئا من الحلول المختلفة التى عرضت . أولا لا يجب أن ننسى حل زينون ، فهو لم يعرض لهذا التناقض لذات التناقض بل لتأييد أطروحة بارمينيدس . وحله هو أنه لما كانت الكثرة والحركة تحتويان على هذه التناقضات فإن الكثرة والحركة غير حقيقيتين ، إذن فلو كان هناك سوى وجود واحد لا كثرة فيه وخال من كل حركة وضروزة كما قال بارمينيدس . وهذه التناقضات — كما

قال الفيلسوف الالماني كانت — باطنية في تصوراتنا عن المكان والزمان ، ولما كان الزمن والمكان يتضمنان هذه التناقضات فإنه يترتب عنها ليست اشياء حقيقية بل مظاهر ، مجرد ظواهر . أن المكان والزمان لا يخصان الاشياء في حد ذاتها بل يخصان بالاحرى طريقتنا في النظر الى الاشياء ، فهما صورتا ادراكنا الحسى ، وعقلنا هو الذى يفرض المكان والزمان على الاشياء وليست الاشياء هى التى تفرض المكان والزمان على عقولنا . زيادة على ذلك فان كانت استخلص من هذه التناقضات نتيجة هى أن استيعاب اللامتناهى ليس فى مكنة العقل الانسانى ، ولقد حاول أن يبين أنه عندهما نحاول أن نفكر فى اللامتناهى سواء اللاتناهى الأكبر أو اللاتناهى الأصغر فلننا نقع فى تناقضات لا حل لها ، ولهذا استنتج أن الملكات الانسانية عاجزة عن استيعاب اللاتناهى . وكما هو متوقع فان كثيرا من المفكرين قد حاولوا أن يحلوا المشكلة بانكار جانب واحد من التناقض فيقولون أن جانبنا منه لا يترتب من المقدمات وأن جانب صحيح والآخر كاذب . والفيلسوف البريطانى ديفيد هيوم مثلا قد أنكر القسمة اللامتناهية للمكان والزمان وأعلن أنها مكونان من وحدات لا تنقسم لها عظم . غير أن الصعوبة فى أنه يستحيل تصور وحدات لها عظم ومع هذا لا تنقسم لا تفسرها هيوم تفسيرا مقنعا ، وبصفة عامة يبدو أن أى حل يكون مقنعا يجب أن يسمح بوجود جانبى التناقض ولن يفيد انكار جانب أو آخر والقول أن جانبنا كاذب والآخر صادق ، والحل الصحيح لا يكون ممكنا إلا بالارتفاع عن مستوى المبتدئين المتناقضين ورفعهما الى مستوى التصور الأعلى حيث يلزم التوفيق بين الضدين

ولقد كان هذا الاجراء هو الذى اتبعه هيكل فى حله للمشكلة ولسوء الحظ لا يمكن فهمها كاملا بدون معرفة بسيطة ببنائنه الفلسفية العامة التى يقول عليها . وعلى أية حال سوف أوضح الامر بقدر الامكان . أولا لم يخرج هيكل على طريقتة لحل هذه التناقضات فهى تبدو كمجرد حوادث فى تطور تفكيره ، أنه لا ينظر اليها كحالات معزولة للتناقض الذى يحدث فى الفكر وكاستثناءات لقاعدة عامة تحتاج الى تفسير خاص . بل بالعكس ، لقد نظر اليها لا كاستثناءات بل كملئلة على الطابع الجوهرى للعقل . فكل الفكر ، كل العقل عند هيكل يختوى على تناقضات باطنية حيث

يطرحها أولا ثم يوفق بينها في وحدة. أرقى وهذا التناقض الجزئى للقسمه اللامتناهية يتم حله في الفكرة الارقى (لكم) . ان فكرة الكم تحتوى على عاملين هما (الواحد) و (الكثير) والكم يعنى بالضبط كثرة في واحد أو واحد في كثرة . فاذا نظرنا على سبيل المثال الى كم اى شئ وليكن كوما من القمح فانها واحد ، كل واحد ثم ان الكوم كثرة لانه مكون من أجزاء عديدة ، فهو كواحد متصل وهو ككثرة منفصل . ان الفكرة الحقيقية للكم ليست الواحد بمعزل عن الكثرة ولا الكثرة بمعزل عن الواحد بل هي مركب الاثنين ، انها الكثرة (في) الواحد . والتقيضة التي نبحثها تصدر عن النظر الى جانب الحقيقة في تجريد زائف عن الجانب الآخر . وان تصورا الوحدة على انها ليست في ذاتها كثرة أو الكثرة على انها ليست في ذاتها وحدة هو تجريد مزيف . ان فكرة الواحد تتضمن فكرة الكثرة وفكرة الكثرة تتضمن فكرة الواحد وانت لايمكن ان تكون لديك بدون واحد كما انه لا يكون هناك طرف للخيوط بدون الطرف الآخر. والآن، اذا نظرنا الى اى شئ يقاس كمييا مثل الخط المستقيم ، فانه يمكن تناوله أولا كشئ واحد نوفر هذه الحالة هو وحدة لا تنقسم متصلة . ثم يمكن ان نتناوله ككثرة حيث ان غيه اجزاء ومرة اخرى يمكن اعتبار هذه الاجزاء على انها واحد ومن ثم فهي وحدة لا تنقسم، ومرة ثانية كل جزء يمكن ان يعد كثرة حيث ينقسم الى مزيد من الاجزاء ، وهذه العملية المتبادلة يمكن ان تستمر الى مالا نهاية . وهذه نظرية للمسألة أدت الى التناقضات التي نبحثها ، لكنها نظرية خاطئة فهي تتضمن التجريد الخاطئ للنظر أولا للكثرة على انها شئ له حقيقته بمعزل عن الواحد ثم النظر الى الواحد على انه شئ له حقيقته بمعزل عن الكثرة . فاذا اصررت على القول ان الخط هو ببساطة واحد وليس كثرة اذن ستنشأ نظرية الوحدات التي لا تنقسم واذا اصررت على القول انها كثرة وليست واحدا اذن فانه تنقسم الى مالا نهاية . لكن الحقيقة هي انها ليست كثرة بسيطة وليست واحدا بسيطا ، انها كثرة (في) واحد اى انها (لكم) . ولهذا فان جانبى التناقض صادقان بمعنى ما من المعانى لان كل جانب عامل في الحقيقة لكن الجانبين زائفان ايضا اذا اعتبرنا كل منهما لنفسه هو الحقيقة كلها .

ملاحظات نقدية على الايلية

يعطينا معنى مذهب زينون بصيرة بالامور الجوهرية لمكانة الايليين . لقد قال زينون أن الحركة والكثرة غير حقيقيين ، فما معنى هذا ؟ هل يقصد زينون أن يقول أنه عندما يمشى فى شوارع مدينة ايليا فليس صحيحا غانه لا يمشى فيها حقا ؟ هل يقصد أن الامر ليس واقعة من أنه يتحرك من مكان الى آخر ؟ عندما أرغع ذراعى هل يقصد اننى لا أحرك ذراعى بل تظلان حقا ساكنتين دائما ؟ لو كان الامر هكذا فممكن أن نستخلص تماما أن هذه الفلسفة هى مجرد جنون فى التأمل أو أنها مجرد نكتة . لكن ليس هذا هو ما يقصده . أن رأى المدرسة الايلية هو أنه بالرغم من أن عالم الحس حيث له صفات جوهرية هى الكثرة والحركة قد يوجد إلا أن هذا العالم الخارجى ليس هو الوجود الحق ، وهم لا ينكرون أن الحركة توجد أو أن الكثرة موجودة ، فهذه الاشياء ما من رجل عاقل يستطيع أن ينكرها . وكما يقول هيجل فان وجود الحركة والكثرة مؤكد حسيا مثل وجود الفيلة . إذن فان زينون لا ينفى وجود العالم ولكن ما ينفيه هو حقيقة الوجود . أن ما يعنيه هو . من المؤكد أن هناك حركة وكثرة ، من المؤكد أن العالم هناك حاضر امام حواسنا ، لكنه ليس العالم الحقيقى ، أنه ليس الحقيقة ، أنه مجرد مظهر ، وهم ، عرض خارجى ، قناع زائف يخفى الوجود الحقيقى للاشياء . ويمكنك أن تتساءل عن المقصود بهذه التفرقة بين الظاهر والحقيقة اليس المظهر حتى شيئا حقيقيا ؟ انه يظهر ، انه يوجد ، حتى الوهم يوجد ومن ثم فهو شيء حقيقى . إذن ليست التفرقة بين المظهر والحقيقة هى نفسها لا معنى لها ؟ والان أن هذا حقيقى تماما ولكنه لا يستوعب تماما المقصود بالتفرقة . المقصود هو أن الاشياء من حولنا لها وجود ولكنه ليس وجودا ذاتيا ، ليس جوهرية ذاتية أى أن وجود الاشياء ليس فى ذاتها فوجودها ليس فى ذاتها بل فى شيء آخر ويصدر عن ذلك الآخر . أنها توجد

لكنها ليست موجودات مستقلة ، انها بالاحرى موجودات ينبع وجودها من شيء آخر يكون وجودها وجودا ذاتيا جوهريا في ذاته . انها مجرد مظاهر لذلك الآخر الذى هو الحقيقة . وبطبيعة الحال لم يتكلم الايليون عن المظهر والحقيقة بهذه المصطلحات ولكن هذا هو ما كانوا يستهدفونه وراوه بعناية .

فاذا تطلعنا الان الى الطريق الذى قطعناه منذ بداية الفلسفة اليونانية نسوف نتمكن من أن نحدد الاتجاه الذى تحركنا فيه . لقد طرح الفلاسفة اليونانيون الاول ، الايونيون السؤال : « ما هو المبدأ المطلق للأشياء ؟ » وردوا بأن أعلنوا أن المبدأ الاول للأشياء هو المادة . والمدرسة اليونانية الثانية وهى الفيثاغوريون ردوا على السؤال نفسه فأعلنوا أن الأعداد هى المبدأ الاول وردت المدرسة الثالثة وهى الايليون على السؤال مؤكدت أن المبدأ الاول للأشياء هو الوجود . أن الكون كما نعرفه كمى وكيفى . والكم والكيف هما خاصيتان لكل موضوع حسى . وليس الكم والكيف — فى الواقع — الصفتين الوحيدتين للعالم ولكنها الصفتان الوحيدتان البارزتان . وموقف الايونيين هو أن الحقيقة المطلقة كمية وكيفية معا أى انها المادة للمادة هى ماله كم وكيف . ولقد جرد الفيثاغوريون الكيف من الأشياء ونزعوا عنها الجانب الكيفى ولم يبق لديهم سوى الكم باعتباره الحقيقة القصوى والكم هو نفسه العدد ، ومن ثم فإن موقف الفيثاغوريين هو أن العالم مكون من أعداد . ولقد خطت الفلسفة الايلية خطوة أبعد فى الاتجاه نفسه وحدث تجريد عن الكم كما حدث تجريد عن الكيف . فبينما ينفى الفيثاغوريون الجانب الكيفى للأشياء ولا يتركونها الا مع الجانب الكمى ينفى الايليون الكم والكيف معا منهم بانكارهم للكثرة قد نفوا الكم ، ومن ثم لم يبق سوى التجريد الكلى للوجود المحض وفيه لا يوجد انقسام (كم) ولا صفة ايجابية (كيف) . ولهذا فإن الانتقال من الفلسفة الايونية الى الفلسفة الايلية هو أساسا انتقال من التفكير الحسى الى التفكير المحض الخالص . أن الوجود الايلى هو فكر تجريدى تام ، أما موقف الفيثاغوريين فهو الفكر شبه الحسى وهم يعدون حجر الانتقال من الايونيين الى الايليين .

ولننظر الآن في قيمة هذا المبدأ الإلهي وما هي نواحي القصور فيه .
أولاً من الضروري بالنسبة لنا أن نفهم أن الفلسفة الإليلية هي أول نزعة
واحدية . والفلسفة الواحدية هي فلسفة تحاول أن تفسر الكون كله من
مبدأ واحد . وغكس النزعة الواحدية نزعة الكثرة وهي ذلك النوع من
الفلسفة الذي يسعى إلى تفسير الكون من مبادئ عديدة مطلقة ونهائية .
ولكننا نتحدث أكثر وبصفة خاصة على أن مقابل النزعة الواحدية . النزعة
الاثنيينية أي القول بأن هناك مبدئين مطلقين للتفسير فإذا قلنا مثلاً أن كل
الخير في العالم ينشأ من مصدر واحد هو الخير وأن كل الشر في العالم
يصدر من مصدر واحد هو الشر وأن هذين المصدرين للخير والشر لا يتحدان
أن يكون الواحد تابعا للآخر بل هما متآزران وكلاهما على نفس الدرجة
من الاستقلال والأولية فإن هذا الموقف هو موقف النزعة الاثنيينية .
والفلسفة كلها الجديرة بهذا الاسم تسعى بمعنى ما من المعاني إلى
التفسير الواحدى للكون وعندها نجد مذهباً في الفلسفة ينهار ويفتعل هاتئنا
نكاد نوقن دائماً أن عجزه سيتكشف على أنه ثنائية لا تصالح فيها . ومثل
هذه الفلسفة تبدأ بمذهب واحد وتحاول أن تستخلص أو تستق الكون
كله منه ولكن يحدث أن تواجه بشيء في العالم لا تستطيع أن تدرجه تحت
ذلك المبدأ . وحينئذ يكون لديها وجودان مطلقان لا يمكن لاي منهما أن يشتق
من الآخر وينفجر المذهب إلى ثنائية .

أن البحث عن التفسير الواحدى للثنياء هو اتجاه شامل في التفكير
الانسانى وأينما نتطلع في عالم الفكر نجد هذا الاتجاه الواحدى ظاهراً .
ولقد سبق أن قلت أنه يظهر طوال تاريخ الفلسفة وهو يتكشف أيضاً
بوضوح شديد في تاريخ الدين . يبدأ الدين بتعدد الآلهة أى الإيمان بالهة
كثيرة ثم ينتقل إلى الواحدية المؤلهة وهى الإيمان باله واحد هو المؤلف
والخالق الوحيد للكون . ونحن نجد الشيء نفسه في التفكير الهندوكى
فهو يقوم على مبدأ أن « الكل هو الواحد » ، أن كل شيء في العتسالم
مستمد من وجود مطلق واحد هو براهمان غير أن هذا الاتجاه الواحدى
لا يمكن تتبعه في الدين والفلسفة فحسب ، بل يمكن تتبعه أيضاً في
العلم . أن تقدم التفسير العلمى هو تقدم في أساسته نحو الواحدية . أولاً
تفسير الوقائع المعزولة يقوم دائماً في نسبة العلل إليها . فنفترض أن

هناك ضجة غريبة في غرفتك في الليل فانت تقول انها تفسر عندما تكتشف انها ترجع الى سقوط كتاب من قرض غار في الارضية وهكذا يتم تفسير الضجة بارجاعها الى علة ، غير ان هذا يعنى ببساطة انك قد سلبتها من وضعها المعزول والفريد ورددتها الى وضع مثال لقانون عام عندما يتجمد الماء في انائك تقول ان علة هذا هو البرودة وهذا مثال على القانون المقتضى انه عندما تصل البرودة درجة معينة فان الماء يتجمد . ولكن طرح الغيل بهذه الطريقة ليس تفسيرا في الحقيقة لاي شيء . انه لا يقدم اى (مقتضى) لحادثة تقع ، انك لا تتبين السبب الذى يجعل الماء يتجمد بالضرورة من البرودة ، كل ما هنا لك ان القانون يقول لنا ان الحادثة ليست مستثناة بل هي مثال على ما يحدث دائما . انه يرد الحادثة المعزولة الى حالة على قانون عام لا « يفسر » هذه الحادثة الواحدة فحسب بل يفسر ملايين الحوادث . وليس الامر قاصرا على ان البرودة تجمد الماء في انائك فحسب ، بل هي تجمد الماء في جرة كل انسان . والقانون (يفسر) كل هذه الامور و (يفسر) بالمثل الجبال الجليدية والطبقات القطبية على الارض وكوكب المريخ . وفي الحقيقة التفسير العلمى يعنى رد ملايين الحقائق الى مبدأ واحد ولكن العلم لا يتوقف هنا ، انه يريد ان يفسر اكثر القوانين ذاتها ومنهجه هو رد القوانين الكثيرة الى قانون واحد اعلى واكثر عمومية . وهناك مثال شائع عن هذا هو تفسير كبلر لقوانين حركة الكواكب ، فقد قدم كبلر ثلاثة قوانين بهذا الخصوص : الاول هو ان الكواكب تتحرك في افلاك اهليلجية والشمس في المركز . والقانون الثانى هو ان الكواكب تشغل مساحات متساوية في الزمنة المتساوية . والقانون الثالث هو قانون اكثر تعقيدا لقد عرف كبلر هذه القوانين من الملاحظة لكنه لم يستطع ان يفسرها والذى فسرهما هو اكتشاف نيوتن لقانون الجاذبية . لقد برهن نيوتن على ان قوانين كبلر الثلاثة يمكن استخلاصها رياضيا من قانون الجاذبية . وبهذه الطريقة فسرت قوانين كبلر بل ليست قوانين كبلر وحدها بل العديد من القوانين والوقائع الفلكية الاخرى . وهكذا نجد ان تفسير الحقائق المعزولة المعقدة يقوم في ردها الى قانون واحد وتفسير العديد من القوانين يقوم في ردها الى قانون واحد اكثر تعميما . ومع تقدم المعرفة يجرى تفسير ظواهر الكون بلبادىء

تزداد قلة وتعميها . وواضح أن الهدف الأكبر هو تفسير الأشياء جميعا بمبدأ واحد . ولا أقصد أن أقول أن رجال العلم عندهم هذه الغاية بمعنى . لكن ما أريد قوله هو أن الاتجاه الواحدى قائم ، والمقصود بالتفسير هو رد الأشياء جميعا الى مبدأ واحد .

اذن نجد في الفلسفة وفي الدين وفي العلم هذا الاتجاه الواحدى في التفكير . ولكن قد يحدث تساؤل كيف تعرف أن هذا الاتجاه الكلى صحيح ؟ كيف تعرف أنه ليس سوى خطأ كلى ليس هناك أى أساس منطقى أو فلسفى للايمان بأن التفسير المطلق للأشياء يجب أن يكون واحدا ؟ أن هذا موضوع يجعلنا نذهب بعيدا عن ميدان الفلسفة اليونانية ، فالاساس الفلسفى للواحدية لم يفكر فيه أحد حتى جاء اسبينوزا ومن ثم لمن نطيل هنا بشأنه بل نقول بإيجاز أن السؤال المطروح هو : هل هناك أى داع للايمان بأن التفسير المطلق للأشياء يجب أن يكون واحدا ؟ اننا اذا أردنا أن نفسر الكون فيجب توفر شرطين : أولا ، الحقيقة المطلقة التى نحاول بها أن نفسر كل شيء يجب أن تفسر كل الأشياء الأخرى في العالم ، ويجب أن يكون ممكنا استخلاص العالم كله منها . ثانيا ، المبدأ الأول يجب أن يفسر نفسه ، فهو لا يمكن أن يكون مبدأ بينما لايزال هو محتاجا الى تفسير بشيء آخر ، فإذا لم يكن يفسر ذاته بذاته وهو نفسه يظل سرا مطلقا ثم نجحنا في استخلاص الكون منه فلا نجد أن شيئا قد غسر . وهذا على سبيل المثال هو بالضبط سبب قصور المادية . فإذا افترضنا أنها تفسر الأشياء كلها بها في ذلك العقل وقد ظهر من المادة شأن الاعتراض سيظل قائما : هو أن المادة لا تفسر أى شيء على الإطلاق لان المادة ليست وجودا مفسرا لذاته . انها سر غير معقول ورد الكون الى سر مطلق ليس تفسيرا له . مرة أخرى نقول أن بعض الناس يعتقدون أن العالم انما يفسره ما يسمونه « علة أولى » . ولكن لماذا تكون هناك علة تسمى الاولى ؟ لماذا نتوقف في سلسلة العلل ؟ أن كل علة هى بالضرورة معلول لعلة أسبق ، فالطفل الذى يقال له أن الله قد خلق العالم والذى يتساءل من في هذه الحالة الذى خلق الله انما يسأل سؤالا حسيا للفانية . أو فلنفرض ونحن نتتبع مرتدين سلسلة العلل فنصل الى علة لدينا دواع تدفعنا الى القول هل هى العلة الاولى حقا فهل نكون قد غسرنا أى شيء ؟

اننا لانزال ولدينا سر مطلق . ومهما يكن مبدأ التفسير لا يمكن أن يكون من هذا النوع ، بل يجب أن يكون مبدأ يفسر نفسه ولا يفضى الى شيء أبعد مثل علة أخرى . بقول آخر ، يجب أن يكون مبدأ وجوده الكلى فى ذاته لا يشير من أجل اكتماله الى أى شيء وراءه . يجب أن يكون شيئاً نستوعبه تماماً فى ذاته دون الرجوع الى أى شيء خارجه ، أى أنه يجب أن يكون ما نسميه مطلقاً محدداً لذاته . أن أى مبدأ مطلق يجب أن يكون بالضرورة واحداً . فلنفرض أنه اثنين ، فلنفرض أنك حاولت أن تفسر العالم بهيدين هما أ و ب كل منهما مبدأ مطلق لا يستمد الواحد منهما من الآخر . والان ما هى العلاقة بين أ و ب ؟ اننا لانستطيع أن نستوعب ١ بالكامل ما لم نفهم علاقته مع ب وجزء من طبيعة وجود ١ قائم فى علاقته مع ب وجانب من طابع ١ انها يفسره ب ولكن هذا ليس تفسيراً ذاتياً بل هو يفسر بشيء ليس هو لهذا فان التفسير المطلق للأشياء يجب أن يكون واحداً .

اذن لقد كان الايليون على حق بقولهم أن الكل واحد وأن المبدأ المطلق للوجود وهو الوجود واحد . ولكن اذا بحثنا الطريقة التى طرحوا بها واحديتهم فسوف نتبين أنها تنشطر الى ثنائية باعثة على اليأس فكيف فسروا وجود العالم ؟ لقد عرضوا لمبدأ الوجود على أنه الحقيقة المطلقة . فكيف اذن يستخلصون العالم العقلى من ذلك المبدأ ؟ الجواب أنهم لم يستخلصوه ولم يبدوا محاولة لاستخلاصه . وبدلاً من اشتقاق العالم من مبادئهم الاول انكروا ببساطة حقيقة العالم كلية . لقد حاولوا أن يحلوا المشكلة بانكار وجود المشكلة . يقولون أن العالم هو بكل بساطة لا وجود ، انه وهم . من المؤكد أنه شيء عظيم أن تعرف ما هو العالم الحقيقى وما هو العالم المزيف ولكن هذا ليس تفسيراً على الإطلاق . أن اعتبار العالم وهما ليس تفسيراً له ، فاذا كان العالم حقيقة اذن فان مشكلة الفلسفة هى كيف تنشأ تلك الحقيقة . واذا كان العالم وهما اذن فسيتكون المشكلة هى كيف ينشأ هذا الوهم ؟ سمه وهما اذا شئت ولكنه لا يفسره ، أن المسألة هى مجرد أسماء تطلق ، وهذا هزيمة أخرى للفلسفة الهندية حيث يعد العالم مايا أى وهما . ومن ثم نفى الفلسفة الايلية هناك عالمان يتواجهان ويقومان جنباً الى جنب دون تصالح —

عالم الوجود الذى هو العالم الحقيقى وعالم الوقائع الذى هو عالم وهمى . وبالرغم من أن الايليين ينفون العالم الحسى ويعتبرونه وهما الا أنهم لا يستطيعون ان يخلصوا أنفسهم من هذا الوهم . وبمعنى ما من المعانى هذا العالم هو هنا ، حاضر ، وهو يعود الى حواسنا ويطالب بتفسير . سبه وهما لكنه لايزال قائما جنبا الى جنب العالم الحقيقى ويطالب بأن يستمد منه . أن لدى الايليين مبدئين : العالم الزائف والعالم الحقيقى وهما قائمان جنبا الى جنب دون رابطة تربط بينهما ودون أى اظهار كيف ينشأ الواحد من الآخر . وهذه ثنائية مطلقة لا تصالح فيها .

ومن السهل ان نشبين كيف تحطمت الفلسفة الايلية الى هذه الثنائية ، الامر يرجع الى تجرد مبادئهم الاول نفسه . يقولون ان الوجود ليس فيه صيرورة ، ومبدأ الحركة كله مستبعد تماما منه . وهم بالمثل ينكرون عليه أية كثرة ، فهو ببساطة واحد لا كثرة فيه . واذا أنت استبعدت صراحة الكثرة والصيرورة من مبدئك الاول اذن غائت لن تحصل اطلاقا على الكثرة والصيرورة من خارجه ، انك لاتستطيع أن تستخلص منه أى شىء ليس فيه . فاذا اطلقت القول انه لا توجد كثرة فى المطلق فانه سيستحيل تفسير كيفية مجيء الكثرة الى هذا العالم . والامر بالمثل بصدد مسألة الكيف . ان الوجود المحض بلا كيفية ، انه مجرد (كينونة) انه بلا ملامح على الاطلاق انه وجود بلا خصائص انه خاو ومجرد تماما . اذن كيف يمكن لكيف الاشياء ان يصدر منه ؟ كيف يمكن لكل ثروات وتنوع العالم ان تصدر من هذا الخواء ؟ أن الايليين أثسبه بالمشعوذين الذين يحاولون أن يجعلوك تعتقد أنهم سيحصلون على الارانب والخيوط والورق والشرائط من متعة فارغة تماما . أن الانسان ليتبين مقدار تجرد وخواء مثل هذا المبدأ اذا ما حوله الانسان الى لغة كناية وتشبيه أى الى لغة الدين . أن المبدأ الايلى يتفق مع دين نقول فيه « الله موجود » ولكن غيما عدا أن الله (كائن) فانه ليس له كفوا أحد . ولكن هذا تصور مجرد للرب ونحن تعودنا فى الدين المسيحى أن نسمع تعبيرات لاعلى أن « الله موجود » فحسب ، بل أيضا « الله محبة » و« الله قوة » و« الله خير » و « الله حكمة » ويمكن توجيه اعتراض بشأن هذه المحمولات والصفات على أساس انها تشبيلية واضفاء للطابع الانسانى . وهى فى الحقيقة

تكشف عن اتجاه للتفكير فى الاشياء اللاحسية بطريقة حسية . وهذه المحمولات التقطت فحسب من العالم المتناهى وطبقت كما اتفق على الله وهى محمولات ليست سديدة للتعبير عنه . غير أن هذه التعبيرات تعلمنا على الأقل أنه من الفراغ المحض لا شىء يظهر وأن العالم لا يمكن أن يصدر عن شىء أدنى وأقل من ذاته . وهنا فى العالم نجد مقياسا معينا ومحبة وحكمة وامتيازا وقوة . وهذه الاشياء لا يمكن أن تظهر من مصدر يكون فقيرا حتى أنه لا يحتوى الا (الكينونة) . يمكن للقل أن يصدر عن الاعظم ولكن الاعظم لا يصدر عن الأقل . ونستطيع أن نقابل الايلية لا بالمسيحية فحسب بل حتى بالادارية الحديثة . فهذه الادارية ترى أن المطلق مجهول ولكن ما يقصده اللاادريون هو أن العقل الانسانى غير ملائم لالتقاط عظمة الوجود المطلق . غير أن المبدأ الايلى هو أنه ليس فى قولنا « الله محبة وقوة وحكمة » نقول شيئا قليلا عن الله وأن افكارنا غير ملائمة للتعبير عن امتلاء وجود الله بل بالعكس أنهم يعبرون عن فكرة عالية للغاية عن الله الذى لا يمكن أن يقال عنه شىء سوى (أنه موجود) لانه ليس هناك المزيد لنقله ، وهذا التصور لله هو تصور وجود فارغ خاو تماما .

لقد قلت أن الواحدية هى فكرة ضرورية فى الفلسفة فالمطلق يجب أن يكون واحدا ، غير أن الواحدية المجردة للغاية مستحيلة . فإذا كان المطلق هو ببساطة الواحد الخالى تماما من كل سيورة وكثرة فانه من مثل هذا التجريد لا يمكن أن تصدر السيورة والكثرة . أن المطلق ليس ببساطة واحدا أو ليس ببساطة كثرة . بل يجب أن يكون كثرة فى واحد بمثل الثالوث فى المسيحية . لقد انتقل الدين من تعدد الالهة المجرى (الله كثرة) الى واحدية مجردة (الله واحد ، اليهودية والهندوكية والاسلام) ولكنه لم يتوقف هنا فقد انتقل الى واحدية عينية (الله كثرة فى واحد ، المسيحية) وهناك تصوران خاطئان شائعان بشأن عقيدة

الثالوث . . الخطأ الاول هو العقلانية الشعبية والخطأ الثانى اللاهوت الشعبى . ان العقلانية الشعبية تؤكد أن عقيدة الثالوث منافية للعقل ، واللاهوت الشعبى يؤكد أنه سر يتجاوز العقل . غير أن الحقيقة هى أنه لا يناقض العقل ولا يتجاوزه ، بل بالعكس ، أنه فى ذاته التجلى الأكبر للعقل . وما هو سر وما هو مناقض للعقل هى افتراض أن الله ، المطلق ، هو ببساطة واحد بدون كثرة ، وهذا التناقض ناتج فى الثنائية الميتة التى نشأت فى الألفية ونشأت فى كل مذهب فكرى آخر مثل مذهب الهندوك أو اسبينوزا والذى يبدأ بتصوير المطلق كواحد محض يستبعد الكثرة تماماً .

الفصل الخامس

هيرقليطس

ولد هيرقليطس حوالى عام ٥٣٥ ق . م ويسود الاعتقاد انه عاش حتى سن الستين ، وهذا يجعل وفاته عام ٤٧٥ ق . م . ومن ثم كان تاليا لأكزينوفاثس ومعاصرا لبارمنيدس وأكبر من زينون . لهذا يأتى — من ناحية التسلسل التاريخى فى الزمن — معاصرا للإليين . وهيرقليطس من بلدة افسسوس فى آسيا الصغرى . ولقد كان أرسقراطيا ينحدر من أسرة نبيلة فى افسسوس وشغل فيها وظيفة الحاكم أو الملك . وعلى أية حال لا يعنى هذا سوى أنه كان كبير كهنة الفرع المحلى للنحل الدينية الإيليوسته ، وقد استقال من هذا المنصب لصالح أخيه . ويلوح أنه كان انسانا متباعدا انطوائيا تمتلئ طبيعته بالتعالى . لم يكتف بازدراء القطيع من الدهماء بل ازدرى أيضا عظام أرومته ، كما طعن فى أكزينوفاثس وغيثاغوراس . وهو يعتقد بضرورة طرد هوميروس وجلده بالسياط ، أما هزيود فهو فى رأيه معلم القطيع وأنه من طغمتهم وأنه — على حد قوله — « رجل لا يعرف أن يفرق النهار من الليل » . ولقد أطل على عامة الشعب من الفانيين باحتقار شديد . وتذكرنا أقواله بالكثير من أقوال شوبنهاور المتسمة بالسخرية والحدة . يقول : « الحمير تفضل القش على الذهب » ، « الكلاب تنبح على كل من لا تعرفه » . وعلى أية حال فإن كثيرا من أقواله أصبحت من الماثورات الرائعة المليئة بالحكمة العملية . يقول : « طبع الإنسان قدره » ، « الاطباء يبترون المرضى ويحرقونهم ويغتالونهم ويرهقونهم ويطلبون اجرا على عملهم هذا وهو مالا يستحقونه » . ولقد شن — من وجهة نظره المتعالية والارستقراطية — هجوما ضد ديمقراطية افسسوس .

ولقد عبر هيرقليطس عن أفكاره الفلسفية في بحث مكتوب نثرا كان معروفا للغاية في أيام سقراط غير أنه لم تبق لنا منه سوى شذرات . وسرعان ما أصبح أسلوبه مضرب المثل بسبب صعوبته والغموض الذي فيه وأطلق عليه اسم « الكتيب » أو « الغامض » . ولقد قال سقراط عن مؤلفه أن ما فهمه منه رائع وأن ما لم يفهمه منه أيضا رائع بالمثل غير أن الكتاب يحتاج الى غواص يحسن السباحة . بل لقد اتهم حتى بتعمد الغموض غير أنه لا يبدو أن هناك أى أساس لهذه التهمة . والحقبة هي أنه اذا كان لم يعن نفسه لشرح أفكاره فإنه بالمثل لم يعن نفسه لاختلافها . أنه لا يكتب للاغبياء . وتبدو وجهة نظره أنه اذا فهمه قراؤه فسيكون هذا شيئا رائعا ، واذا لم يفهموه فهذا أمر أسوأ لقرائه . ولم يضيع وقته في تطوير وشرح فكره بل عبر عنه في أقوال مأثورة قصيرة مكثفة مركزة حبلية بالمعاني .

ومبداه الفلسفى على خط متعارض تماما مع مبدأ المدرسة الايلية . فالإيليون قد ذهبوا الى أن الوجود وحده موجود وأن الصيرورة ليست موجودة ، فكل تغير وكل صيرورة مجرد وهم . أما عند هيرقليطس فالأمر بالعكس فالصيرورة وحدها موجودة والوجود والثبات والذاتية ليست الا أوهاما . وكل ما تحت تلك القمر انما هو في حالة تغير دائم ويستحيل الى اشكال جديدة وقوالب جديدة ، فلا شيء يبقى ولا شيء يثبت ولا شيء يظل كما هو ، يقول «نحن ننزل في النهر الواحد ولا ننزل فيه ، فما من انسان ينزل في النهر الواحد مرتين ، فهو دائم التدفق والجريان » وهو لم يكتف بأفكار الثبات المطلق بل أنكر أيضا حتى ثبات الأشياء النسبى فهو مجرد وهم . ونحن نعرف أن لكل شيء دوره وأن كل شيء يظهر وينقضى من الحشرات التى تعيش ساعة واحدة الى الجبال «الخالدة» . ومع هذا فنحن ننسب الى هذه الأشياء — على الأقل — ثباتا نسبيا ودواما مهما قصر أو طال في الحالة نفسها . غير أن هيرقليطس لا يسمح حتى بهذا . فلا شيء يبقى كما هو ولا شيء يبقى متطابقا من آن الى آخر . وظاهر الثبات النسبى وهم شأن ذلك الذى يجعلنا نعتقد أن الموجة المارة على سطح الماء تظل طول الوقت هي الموجة نفسها فهنا — كما نعرف — نجد أن الماء الذى

تكون منه الموجة يتغير من لحظة الى اخرى ولا يبقى ثابتا الا الشكل .
والامر كذلك عند هيرقليطس بالنسبة للمظهر الثابت للاشياء فهو ينجم
من تدفق كميات متساوية من الجوهر . « كل شىء سيال » فمثلا ليست
الشمس التى تغرب اليوم هى الشمس التى تشرق غدا ، انها شمس
جديدة ، غنار الشمس تحترق وهى تتقد ثانية من أبخرة البحر .

ولا يكتفى هيرقليطس بالقول بأن الاشياء تتغير من لحظة الى
اخرى . غفى الان الواحد نفسه تكون موجودة ولا موجودة . وليس
الامر أن الشىء يوجد أولا ثم لا يوجد فى لحظة تالية . انه موجود وغير
موجود فى الوقت نفسه . وتعارض الوجود واللاوجود هو معنى الصيرورة .
وسوف نفهم هذا على نحو أفضل اذا قبلناه بالمبدأ الايلى ، غاليليون
يصفون كل الاشياء وفق تصورين : الوجود واللاوجود ، وعندهم
أن الوجود هو الحق كله والحقيقة كلها واللاوجود كله زيف وكله وهم .
أما هيرقليطس فان الوجود واللاوجود حقيقتان على السواء فهما صادقان
ومتماثلان فالصيرورة هى ذاتية الوجود واللاوجود فالصيرورة ليس لها
الا شكلان هما قيام الاشياء وانقضاؤها ، بدايتها ونهايتها ، انبعاثها
وانحلالها . وربما قد تعتقد أن هذا ليس صحيحا وأن هناك اشكالا
اخرى للتغير غير الانبعاث والانحلال . أن الانسان يولد ، وهذا هو
انبعاثه وهو يموت وذلك انحلاله . وبين مولده وموته توجد تغيرات
وسيلة ، فهو ينمو اكبر وينمو أسن وينمو أحكم أو أكثر غباء ويستحيل
لون شعره رماديا . وكذلك ورقة الشجر لا تكتفى بهجرد المجيء الى
الوجود والانقضاء . فهى تتغير فى الشكل والقالب واللون ويستحيل من
أخضر فاتح الى أخضر غامق ومن الأخضر الغامق الى الاصفر . ولكن لا
يوجد أى شىء فى كل هذا سوى الانبعاث والانحلال لا للشىء نفسه بل
لصفاته . فالتغير من الأخضر الى الاصفر هو انحلال اللون الأخضر
وانبعاث اللون الاصفر . والانبعاث هو استحالة اللاوجود الى وجود
والانحلال هو استحالة الوجود الى لاوجود . إذن فالصيرورة ليس فيها
سوى عاملى الوجود واللاوجود وهذا يعنى تحول الواحد الى الآخر .
ولكن لا تعنى هذه الاستحالة عند هيرقليطس أنه فى أن واحد يوجد
الوجود وفى الان التالى المدم . انها الامر يعنى أن الوجود واللاوجود هما

فى كل شىء فى الوقت نفسه . ان الوجود ليس لا وجودا خذ
على سبيل المثال مشكلة الحياة والموت . نحن نعتقد بصفة
عامة ان الموت يرجع الى علل خارجية مثل الحادثة أو المرض . ونحن
نعتقد أنه طالما أن الحياة تدوم : فانها تكون على نحو ما تكون عليه
وتظل على ما هى عليه أى أن الحياة غير مختلطة بالموت وانها تظل حياة
الى أن يأتى شىء من الخارج على شكل علل خارجية ويضع لها نهاية .
وربما تكونون قد قرأتم كتاب « طبيعة الانسان » لمتشينكوف ففى هذا
الكتاب يطور هذه الفكرة . يقول أن الموت يرجع دائما الى علل خارجية
ولهذا اذا استطعنا أن نزيل العلل فاننا نستطيع أن نقهر الموت ، فعلل
الموت هى فى أغلبها المرض والحادثة فحتى كبر السن مرض . وليس
هناك سبب لا يجعل العلم يتقدم بعيدا فيستأصل المرض والحادثة من
الحياة . وفى تلك الحالة قد تصبح الحياة خالدة أو على الأقل تستطيل الى
ملا نهاية . والان أن هذه القضية قائمة على خطأ للأفكار ، فمما لاشك
فيه أن الموت يرجع دائما الى علل خارجية فكل حادثة فى العلم محددة ،
بل محددة تماما بالعلل . ولا يسمح قانون العلية بأية استثناءات مهما
تكن . ولهذا فمن الحق تماما أنه فى كل حالة موت نجد أن العلل تسبقه
ولكن كما أوضحت فى الفصل السابق أن اعطاء السبب ليس اعطاء أى
تبرير للحادثة فالعلية ليست على الإطلاق مبدأ للشرح أى شىء . انها
تقول لنا أن الظاهرة أ تتبعها الظاهرة ب دون تغير وعلى نحو اطلاقى
ونحن نسمى أ علة ب ولكن لا يعنى هذا إلا أنه عندما تحدث ب فانها
تحدث وفق نظام منظم وتتابع للاحداث . لكنها لا تقول لنا لماذا تحدث
ب على الإطلاق . أن تبرير الشىء يجب تمييزه عن علته . فتبرير السبب
لموت الانسان لا نجده فى العلل التى تتسبب فى موته . والتبرير بالاحرى
هو أن الحياة بها جرثومة الموت من قبل وأن الحياة هى موت مسبق
بلا مكانية أو بالقوة وأن الوجود يحتوى على الوجود فيه أن علة الموت
هى مجرد الاداء الالى وبهذه الالية من خلال مجموعة من العلل أو غيرها
تحدث النهاية المحتمة .

ولا يتوقف الامر عند هيرقليطس أن الوجود متماثل مع اللاوجود بل ان كل شيء في الكون يحمل في داخله عكسه ، وكل شيء موجود هو « تناغم من التوترات المتقابلة » . ان التناغم يحتوى بالضرورة مبدئين متعارضين وبالرغم من تعارضهما يكشفان عن وحدة ضمنية . وتقوم تعاليم هيرقليطس على أن كل شيء في الكون يوجد وغرق هذا المبدأ ، فكل الاشياء تحتوى أضدادها داخلها . وفي الصراع والتطاحن بين المبدئين المتعارضين تقوم حياة الاشياء ووجودها وكيانها . واذا لم يكن هناك صراع في الشيء فانه يكف عن الوجود . وقد عبر هيرقليطس عن هذه الفكرة بأضرب مختلفة من الطرق . يقول : « النزاع هو أب جميع الاشياء » . « الواحد الذى ينشطر من ذاته يتوابع مع ذاته مثل تناغم السهم والقوس » . « الله هو النهار والليل ، الصيف والشتاء ، الحرب والسلام ، التخمّة والجوع » . « جمع معا الكل واللاكل ، المتناغم والمتنافر ، المتلائم والمتباعد ثم يأتى من الواحد الكل والواحد » . وفي هذا المعنى أيضا يعترض على هوميروس الذى كان يتضرع أن يكف النزاع عن التواجد بين الالهة والبشر ، فلو كان هذا التضرع قد نال التلبية لكان الكون نفسه قد غنى .

ولقد طرح هيرقليطس بجانب هذه الميتافيزيقا نظرية عن الفيزياء ، فكل الاشياء تتريكب من النار . يقول : « هذا العالم لم يصنعه واحد من الالهة كما لم يصنعه واحد من الجنس البشرى ، لكنه كائن وكان وسوف يكون للابد نارا مشتعلة حية للابد » . وكل الاشياء تصدر من النار والى النار تعود . « كل الاشياء تتبادل مع النار والنار تتبادل مع كل الاشياء بمثل ما يتم تبادل السلع بالذهب والذهب بالسلع » . ومن ثم ليس هناك الانوع اقصى من المادة هو النار وكل الاشكال الاخرى للمادة مجرد تنويعات وتعديلات للنار . وواضح السبب الذى دفع هيرقليطس الى الدعوة لهذا المبدأ . فهو مبدأ فيزيائى مماثل لمبدأ الصيرورة الميتافيزيقى . أن النار هى اشد العناصر قابلية للتبادل فهى لا تظل كما هى من لحظة لآخرى ففى تأخذ باستمرار المادة على شكل وقود وتعطى مادة مماثلة على شكل دخان وبخار. والنار الاولى عند هيرقليطس تتحول الى هواء والهواء الى ماء والماء الى تراب . وهو يطلق على هذا « الدرب الهابط » ومقابلته

« الدرب الصاعد » وهو تحول التراب الى ماء والماء الى هواء والهواء الى نار . وكل تحول يحدث بهذا النظام المنتظم ولهذا يقول هيرقليطس « الدرب الصاعد والدرب الهابط واحد » .

ثم تتوحد النار — بصفة خاصة — مع الحياة والعقل فهي العنصر العقلى فى الاشياء وكلما كانت هناك نار كان هناك مزيد من الحياة ومزيد من الحركة . وكلما كانت هناك مواد أكثر حلقة وثقلا كان هناك مزيد من الموت والبرد واللاوجود . وبالتالي فإن النفس نار وهى شأن جميع النيران الأخرى تحرق نفسها دائما وتحتاج الى تغذية . وهى تحصل عليها من خلال الحواس والتنفس ومن الحياة المشتركة وعقل العالم أى من النار المحيطة الشاملة . وفيها نعيش ونترك ونملك وجودها . وما من انسان له نفس منفصلة خاصة به وهى مجرد جزء من النفس النارية الشاملة . ومن ثم اذا انقطع التواصل معها يصبح الانسان لا عقلانيا ويموت فى النهاية . والنوم هو منزل فى منتصف الطريق الى الموت . وفى النوم تنغلق ممرات الحواس ولا تصلنا النار الأخرى الا من خلال التنفس . ومن ثم نصبح فى النوم لا عقلانيين ومعدومى الحواس ونتحول من الحياة المشتركة للعالم الى أن يصبح لكل انسان عالم خاص به . وذهب هيرقليطس أيضا الى أن هناك دورات منتظمة للعالم ، فالعالم يتكون من النار وبالحريق يرتد ثانية الى النار البدائية .

ولقد كان هيرقليطس شكاكاً فى آرائه الدينية لكنه لم يوجه هجماته ضد أفكار الدين الرئيسية ومذهب الالهة كما فعل اكزينوфан بل بالأحرى هاجم الطقوس والأشكال الخارجية التى تظهر فيها الروح الدينية نفسها . وهاجم عبادة التماثيل والصور وبرز عدم جدوى القرابين التى يراق فيها الدم .

وهو مع الايليين يميز بين الحس والعقل ويضع الحقيقة فى المعرفة العقلانية . وهو ينسب وهم الثبات الى الحواس وبالعقل نرتفع الى

معرفة قانون الصيرورة . وفي استيعاب هذا القانون يكمن واجب الانسان والطريق الوحيد الى السعادة . والانسان اذا فهم هذا يصبح سعيدا وراضيا . وهو يرى أن الشر هو المقابل الضروري للخير والالم هو المقابل الضروري للذة وأن كليهما ضروريان لتكوين تناغم العالم . والخير والشر مبدآن وعلى صراعهما يتوقف وجود الاشياء نفسه . والشر أيضا ضروري وله مكانه في العالم وتبين هذا يرغمنا فوق الصراعات العميقة والداعية للشفقة ضد القانون الاسمي للكون .

الفصل السادس

امبيدوكليس

امبيدوكليس هو من بلدة اجريجنتا فى صقلية ويقع مولده فى حوالى ٤٩٥ ق . م ووفاته حوالى ٤٣٥ ق . م . وهو مثل فيثاغوراس له شخصية قوية وآسرة . ومن ثم ظهرت على نحو سريع جميع أنواع الاساطير وتنافسجت حول حياته وموته . وينسب اليه القيام بمعجزات وتناثرت قصص خيالية حول وفاته . ولما كان ذا فصاحة آسرة للغاية لانه ارتفع الى مصاف زعامة الديمقراطية فى اجريجنتا الى ان طرد منها منفيًا .

وفلسفة امبيدوكليس هى فلسفة انتقائية فى طابعها . فالفلسفة اليونانية تطورت فى هذه المرحلة الى اضرب من المبادئ المتصارعة وكانت مهمة امبيدوكليس التوفيق بينها وصهرها فى مذهب جديد لا يحتوى — على أية حال — على أى فكر جديد خاص بهذا المذهب . ولقد أثرت اثناء الحديث عن بارمنيدس الى أن تعاليمه يمكن أن تفسر أما مثاليا أو ماديا وأن هذين الجانبين يقومان جنبًا الى جنب عند بارمنيدس وأنه يمكن تأكيد هذا الجانب أو ذاك . ولقد تمسك امبيدوكليس بالجانب المادى . أن التفكير الجوهرى عند بارمنيدس هو أن الوجود لا يمكن أن ينتقل الى اللاوجود كما أن اللاوجود لا يمكن أن ينتقل الى الوجود ، وما يوجد يظل الى الابد موجودا . فاذا أخذنا هذا فى سياق مادى خالص فان ما يعنيه هو أن المادة ليست لها بداية ولا نهاية وانها غير مخلوقة ولا يمكن انشاؤها . وهذا هو المبدأ الأول عند امبيدوكليس ومن جهة أخرى كان هيرقليطس قد أظهر انه لا يمكن انكار الصيرورة والتغير . وهذا هو

المبدأ الثانى عند امبيدوكليس . لقد آمن بأنه لا توجد صيرورة مطلقة وخلق كامل وتدمير كامل للأشياء وآمن مع هذا بأن الأشياء تظهر وتغنى على نحو ما وأن هذا يقتضى تفسيراً ، وأن هذه الافكار المتناقضة يجب التوفيق بينها . والان اذا نحن أكدنا أن المادة لم تخلق وغير قابلة للفناء ومع هذا آمنا بأن الأشياء تقوم وتغنى غليس هناك الا طريق واحد لتفسير هذا : يجب أن نفترض أن الأشياء — ككل — تبدأ وتكف عن الوجود لكن الجزئيات المادية التى تتكون منها غير مخلوقة ولا تستنفذ . وهذه الفكرة تشكل المبدأ الاول عند امبيدوكليس وخلفائه انكساجوراس والذريين .

والان ، لقد ذهب الفلاسفة الايونيون الى أن جميع الأشياء تتألف من مادة مطلقة واحدة . ولقد اعتقد طاليس أن هذه المادة هى الماء وانكسمانس اعتبرها الهواء . وهذا لابد أن يتضمن أن النوع الاقصى للمادة يجب أن يكون قادرا على التحول الى أنواع أخرى من المادة . فإذا كانت هذه المادة هى الماء اذن فان الماء يجب أن يكون قادرا على التحول الى النحاس أو الخشب أو الحديد أو أى نوع آخر من المادة . والامر نفسه ينطبق على الهواء عند انكسمانس . وعلى أية حال ذهب بارمنيدس الى أن ما يوجد يظل دائما هو هو وليست هناك امكانية للتغير أو التحول وامبيدوكليس هنا يتبع بارمنيدس أيضا ويفسر مذهبه بطريقته ، فهو يؤمن بأن النوع الواحد من المادة لا يمكن أن يتحول الى نوع آخر من المادة ، فالنار لا تصبح اطلاقا ماء ولا يمكن للتراب أن يصبح هواء على الاطلاق . وهذا أغضى بامبيدوكليس الى الايمان فى التو بمذهب العناصر . وفى الحقيقة نجد أن كلمة « العناصر » هى كلمة اخترعت فى عصر متأخر وامبيدوكليس إنما يتحدث عن العناصر على أنها « جذور الكل » . وهناك أربعة عناصر هى التراب والهواء والنار والماء . ولهذا كان امبيدوكليس مخترع التصنيف الشائع للعناصر الأربعة وكل الأنواع الأخرى للمادة تفسر على أنها خليط بنسب متفاوتة من هذه العناصر الأربعة . ومن هنا فان كل تكون وفساد وكذلك الصفات المختلفة لأنواع بعينها من المادة يجرى الان تفسيرها بخلط أو عدم خلط العناصر الأربعة وكل صيرورة هى بكل بساطة تركيب وتحلل .

غير أن تركيب العناصر وفصلها يتضمنان حركة الجزيئات وحتى يمكن تفسير هذا يجب أن توجد قوة محرّكة . لقد افترض الفلاسفة الايونيون أن للمادة قوة أو مقدرة مطلوبة للحركة الكامنة في ذاتها . فالحواء عند أنكسمانس يتحول بفضل قوته الذاتية الى أنواع المادة الأخرى . ويرفض امبيدوكليس هذا فالمادة عنده ميتة تماماً وبلا حياة وبدون مبدأ للحركة في ذاتها . لهذا لا تبقى الا امكانية واحدة ، فيجب افتراض قوى تشتغل على المادة من الخارج . ولما كانت العمليتان الجوهريتان في العالم وهما الخلط والتفكيك متعارضتين في طبيعتهما لهذا يجب أن توجد قوتان متعارضتان . وهو يسميهما باسم الحب والكراهية أو التناغم والتنافر . وبالرغم من أن هذين المصطلحين قد يحتملان محتوى مثالياً فإن امبيدوكليس يتصورهما قوتين ماديتين وغيزيقتين تماماً . لكنه يوجد بين الجذب والنفور عند البشر — ونحن نسميهما الحب والكراهية — بالقوى العاملة على نحو شمولي في العالم المادي ، فليس الحب والكراهية الا تجليات داخلنا للقوى الالية للجذب والتنافر العاملة في العالم الواسع .

ولقد آمن امبيدوكليس بمذهب الدورات العالمية المنتظمة لهذا فإن سيرورة العالم دائرية وليست لها بداية أو نهاية . ولكننا في وصفنا لهذه العملية يجب أن نبدأ في موضع ما من المواضع . إذن فسوف نبدأ بالمحيط . ففى المحيط الاولى كانت العناصر الاربعة مختلطة تماماً وتنفذ كل منها في العناصر الأخرى نفاذاً كاملاً . لم يكن الماء منفصلاً من الهواء كما أن الهواء لم يكن منفصلاً عن التراب . وكلها مختلطة معاً بشيء من الفوضى . وفي كل قسم من المحيط يجب أن يوجد قدر متساو من التراب والهواء والنار والماء . وهكذا فإن العناصر في حالة وحدة والقوة الوحيدة العاملة في المحيط هي الحب أو التناغم . ومن هنا فإن المحيط يسمى « الها منعماً » . على أية حال توجد الكراهية خارج المحيط . ثم تنفذ الكراهية تدريجياً من المحيط الخارجى الى المركز وتدخل عملية الانفصال وتفكك العناصر . وتستمر هذه العملية الى أن تنفصل العناصر تماماً على نحو ما تتجمع العناصر بالتشابه . فيكون الماء معاً ، وتكون النار معاً وهكذا . وعندما تكتمل عملية التفكك هذه تكون الكراهية اليد العليا ويطرد الحب خارجاً بتمامه . لكن الحب يبدأ بدوره ينفذ في المادة ويسبب

الوحدة، وخليط العناصر ومن ثم يحمل العالم في النهاية ثانية الى الحالة الاولى للمحيط الاصلى . ثم تبدأ العملية نفسها ثانية ، غفى أى موضع في هذه الحركة الدائرية يوضع عالمنا الحالى ؟ الجواب هو أنه ليس في الوحدة الكاملة للمحيط ولا هو متفكك تماما . انه في المنتصف بين المحيط وحالة التفكك التام . أنه ينطلق من المحيط الى حالة التفكك التام والكراهية تصبح لها اليد العليا تدريجيا . وفي تشكيل العالم الراهن من المحيط غان العنصر الاول الذى انفصل هو الهواء ثم النار ثم التراب . يخرج من الارض بسرعة دورانه . والسماء تتكون من نصفين النصف الاول من النار وهذا هو النهار والنصف الاخر هو مادة مظلمة بها كتل من النار مبعثرة فيها وهذا هو الليل .

ويؤمن امبيدوكليس بتناسخ الارواح كما أنه طرّح نظرية عن الادراك الحسى جوهرها هى أن الشبيه يدرك بالشبيه فالنار نفسها تدرك النار الخارجية وكذلك الشأن بالنسبة للعناصر الاخرى . والبصر يتأتى من تأثيرات النار والماء في العينين وهى تلتقى بتأثيرات مماثلة من الموضوعات الخارجية .

الفصل السابع

* * *

الذريون

* * *

مؤسس الفلسفة الذرية هو ليوقيبوس ومن الناحية العملية لا يعرف شيء من حياته كما لا يعرف بالمثل تاريخ مولده وتاريخ وفاته ومقر اقامته ولكن يسود الاعتقاد بأنه كان معاصرا لامبيدوكليس وانكساجوراس ولقد كان ديمقريطس مواطنا من بلدة ابديرا في تراقيا . وكان واسع المعرفة بمقاييس عصره ولقد كانت لديه عاطفة للتعليم والحصول على الوسيلة الملائمة لهذا الغرض وهذا جعله يقرر القيام برحلات واسعة لكي يحصل الحكمة والمعرفة في الدول الاخرى . ولقد تجول كثيرا في مصر وبابل على الأرجح . وتاريخ وفاته غير معروف لكنه عاش بالتأكيد حتى سن متقدمة تقدر من ٩٠ الى مائة سنة . والقدر الذي ساهم به ليوقيبوس وديمقريطس في الفلسفة الذرية هو موضع الشك أيضا . ولكن المعتقد أن الاسس الجوهرية لهذه الفلسفة هي من عمل ليوقيبوس وأن ديمقريطس طبقها وتوسع فيها واستخلص تفاصيلها وجعل النظرية شاهرة .

لقد رأينا أن فلسفة امبيدوكليس قائمة على محاولة التوفيق بين مذهب بأرميندس ومذهب هيرقليطس ولقد كانت الفكرة الاساسية عند امبيدوكليس هو أنه لا توجد صيرورة مطلقة بالمعنى الدقيق فلا وجود للانتقال من الوجود الى اللاوجود أو من اللاوجود الى الوجود . ومع هذا فإن موضوعات الحواس تظهر وتنقضى بشكل ما والمنهج الوحيد الذي به يمكن التفسير هو افتراض أن الاشياء ككل تظهر وتنقضى أما الجزئيات المادية التي تتألف منها فهي موجودة دائما . غير أن التطور التفصيلي الذي أعطاه

امبيدوكليس لهذا المبدأ لم يكن مقنعا بالمرة ، غلولا ، اذا قلنا أن كل صيرورة انما ترجع الى خلط وتحليل المادة السابقة الوجود فانه ستكون لدينا نظرية عن الجزئيات . ونحن نسمع بعموض عن جزئيات مادية في مذهب امبيدوكليس ولكن نجد تعريفا لطبيعتها ولا تصورا واضحا مشكلا لطبيعتها . ثانيا ، القوتان المحركتان عند امبيدوكليس وهما الحب والكراهية خياليتان وأسطوريتان . وأخيرا ، بالرغم من أننا نجد عند امبيدوكليس آثارا من المذهب القائل أن صفات الأشياء تتوقف على وضع وترتيب جزئياتها فان هذه الفكرة لم تتطور بتمامها . وعند امبيدوكليس لا توجد سوى أربعة عناصر مطلقة للمادة تنمايز كيفيا . والصفات المختلفة لكل أنواع المادة الأخرى يجب أن ترجع الى خلط هذه العناصر الأربعة . وهكذا نجد أن صفات العناصر الأربعة هي صفات مطلقة أصلية أما بقية الصفات الأخرى فيجب أن تقوم على الوضع والترتيب بالنسبة لجزئيات العناصر الأربعة . وهذا هو بداية التفسير الالى للصفة . ولكن تطوير هذه النظرية تطويرا كاملا ومتماسكا يجب ألا يظهر فحسب أن بعض الصفات مطلقة وأن بعضها مستمد من وضع وترتيب الجزئيات ، بل أن كل الصفات مهما كانت قائمة على الوضع والترتيب . وكل صيرورة يفسرها امبيدوكليس على انها نتاج حركة الجزئيات المادية . وحتى نصل بهذه الفلسفة الالية الى نتيجتها المنطقية نقول أن كل صفات الأشياء يجب تفسيرها بالطريقة نفسها . ومن ثم فانه من المستحيل أن فلسفة الالية والمادية أن تقف في الموضع الذي تركها امبيدوكليس فيه ، وعلى هذه الفلسفة أن تتقدم الى موقف النزعة الذرية . لهذا فان الذريين يتخذون موقف امبيدوكليس من الناحية الجوهرية بعد استئصال أشكال عدم القصور التي لاحظناها . ولهذا فان فلسفة امبيدوكليس يجب اعتبارها على أنها مجرد مرحلة انتقالية .

اولا ، دعا الذريون الى نظرية الجزئيات . يرى ليوقيبوس وديمقريطس أن المادة اذا كانت يمكن أن تنقسم فانا يجب أن نصل الى وحدات لا تنقسم . وهذه الوحدات التي لا تنقسم تسمى الذرات ، ولهذا فان الذرات هي المكونات النهائية للمادة . انها لا متناهية في العدد وهى من الصغر بحيث يصعب ادراكها بالحواس . لقد افترض امبيدوكليس وجود أربعة أنواع من المادة ولكن لا نجد الا نوعا واحدا عند الذريين ، فالذرات

كلها مكونة بالضبط من نوع المادة نفسه . ومع وجود بعض الاستثناءات وهو ما سوف أذكره بعد قليل فإن الذرات لا كيف لها ، أن الذرات لا صفات لها بالرة ، والفروق بينها هي مجرد فروق في الكم . انها تختلف في الحجم فبعضها أكبر وبعضها أصغر . وهي تختلف كذلك في الشكل . ولما كانت الجزيئات القصوى النهائية للأشياء لا صفات لها فإن الصفات الفعلية للأشياء يجب أن ترجع إلى ترتيب الذرات ووضعها . وهذا هو التطور المنطقي للنزعة الآلية عند امبيدوكليس .

لقد ذكرت أن الذرات لا صفات لها . وعلى أية حال كان يجب الإقرار بأن لها صفة الصلابة أو عدم الفناء حيث أنها تعرف بأنها وجود لا ينقسم . زيادة على ذلك هناك تساؤل عما إذا كانت ذرات ديمقريطس وليوقيبوس لها ثقل أم ما إذا كان ثقل الأشياء يجب تفسيره — مثل الصفات الأخرى — بوضع الذرات وحركتها . وليس هناك شك في أن الأبيقوريين في عصر متأخر رأوا أن الذرات لها ثقل . لقد اعتنق الأبيقوريون النزعة الذرية عند ديمقريطس وليوقيبوس مع تعديلات طفيفة وجعلوها أساس تعاليمهم . لقد نسبوا الثقل للذرات والتساؤل الوحيد هو ما إذا كان هذا التعديل قد أدخله الأبيقوريون أم ما إذا كان هذا التعديل جزءا في المذهب الأصلي عند ديمقريطس وليوقيبوس .

والذرات تتربط وتتفصل عن بعضها ولهذا يجب أن تنفصل بشيء وهذا الشيء لا يمكن إلا أن يكون المكان الخالي . زيادة على ذلك ، لما كانت كل صيرورة وكل كيف للأشياء يتم تفسيرها بخلط الذرات وفصلها ولما كان هذا يتضمن حركة الذرات فإنه يجب أيضا افتراض وجود المكان الخالي فلا شيء يمكن أن يتحرك إلا لو كان له مكان خال يتحرك فيه . ومن ثم فهناك حقيقتان مطلقتان : الذرات والمكان الخالي ، وهذا يقابل الوجود واللاوجود عند الإيليين . ولكن بينما ينكر الإيليون أية حقيقة للوجود يؤكد الذريون أن اللاوجود أو المكان الخالي حقيقي شأن الوجود . أن اللاوجود موجود أيضا . يقول ديمقريطس : « الوجود

ليس فيه شئء يجعله حقيقيا أكثر من العدم » . ولما كانت الذرات بلا كيف فانها لا تختلف عن المكان الخالى الا فى أنها (ممثلة) ، ومن ثم فان الذرات والخلاء يسميان أيضا : (الملاء) و (الخواء) .

والان كيف تحدث حركة الذرات ؟ لما كانت كل صيرورة ترجع الى انفصال الذرات وتجمعها فان المطلوب هو قوة محرّكة ، فما هى هذه القوة المحركة ؟ انها تتوقف على مسألة ما اذا كان للذرات ثقل . اذا افترضنا أن لها ثقلا اذن فسوف يتضح أصل العالم وحركة الذرات وفى مذهب الابيقوريين نجد أن الحركة الاصلية للذرات انما ترجع الى ثقلها الذى يجعلها تسقط دوما عبر المكان اللامتناهى . وبطبيعة الحال ليس لدى الذريين أية افكار حقيقية عن الجاذبية كما انهم لم يفهموا أنه لا يوجد فوق وتحت مطلقان ، ان الذرات الكبيرة أثقل من الاصغر . والمادة التى تتكون منها هى نفسها دائما ، لهذا فان وزنها هو نفسه ، أن وزنها متناسب مع حجمها واذا كانت هناك ذرة ضعف ذرة أخرى فى الحجم فانها ستكون ضعفها أيضا فى الثقل . ومن ثم ارتكب الذريون خطأ ثانيا بافتراضهم أن الاشياء الاثقل تسقط فى الفراغ أسرع من الاشياء الخفيفة . انها من الناحية الفعلية بنفس السرعة . ولكن عند الذريين الذرات الاثقل الساقطة أسرع تصدم الاخف وتدفعها الى جانب والى أعلى ، ومن هذا التصادم العام للذرات تتكون دوامة تتجمع فيها الذرات المتشابهة ، ومن تجمع الذرات تخلق العوالم . ولما كان المكان لا متناهيا والذرات تتساقط دائما . فلابد أن تنشأ عوالم لا نهاية لها حيث يعد عالما واحدا منها . وعندما تتفرق ثمانية الذرات المتجمعة فان هذا العالم الخاص سيكف عن الوجود ، ولكن كل هذا يتوقف على نظرية أن الذرات لها ثقل . وعلى أية حال فان ثقل الذرات حسب رأى الاستاذ بيرنت هو اضافة متأخرة قال بها الابيقوريون . لماذا كان الامر كذلك فانه من الصعب للغاية تبين تفسير الذريين الاول ليوقيبوس وديمقريطس للحركة الاصلية . فما هى قوتها المتحركة اذا لم تكن الثقل ؟ فاذا كانت الذرات بلا ثقل فان الحركة الاصلية لا يمكن أن تكون سقوطا . يقول الاستاذ بيرنت : « من الاسلم القول انها ببساطة حركة غامضة

على هذا النحو وذلك « (١) . وربما كان هذا (أسلم) شئ نقوله لانه لايعنى شيئا بصفة خاصة . أن الحركة نفسها لايمكن أن تكون غامضة ، فان افكارنا عن الحركة هى وحدها الغامضة . فاذا كانت هذه النظرية سليمة اذن فكل ما يمكن أن نقوله أن الذريين ليس لديهم حل محدد لمشكلة أصل الحركة وطبيعة القوة المحركة . وواضح أنهم لا يرون ضرورة للتفسير وهذا لا يشبه موقف امبيدوكليس الذى رأى من قبل ضرورة حل المشكلة واعطاء حل محدد وأن كان غير مقنع بنظريته عن الحسب والكراهية . وهذه الملاحظة تنطبق على ديمتريطس أن لم تنطبق على ليوقيبوس .

ولقد تحدث الذريون أيضا على أن الحركة كلها واقعة تحت تأثير قوة « الضرورية » . لقد كان انكساجوراس يعلم فى هذه الحقبة أن حركة الاشياء كلها راجعة الى عقل عالى . ولقد وضع ديمتريطس مقابل هذا بصراحة مذهب الضرورة ، لا يوجد مثل فى العالم ، بل بالعكس أن كل الظواهر وكل صيرورة تتحدد تماما بالعلل الالية العمياء . وفى هذا الصدد تنشأ بين الذريين معضلة ضد الالهة الشعبين والدين الشعبى . ويفسر ديمتريطس الايمان بالالهة بأنه يرجع الى الخوف من الظواهر الارضية والفلكية مثل البراكين والزلازل والكواكب والشهب . ولكن ديمتريطس يؤمن بأشياء لا تتمشى مع هذا فهو يؤمن بأن الهواء مسكون باناس يشبهون الناس لكنهم اكبر ولهم حياة أطول وغسر الايمان بالالهة بأنه يرجع الى اسقاط من هذه الصور لانفسها مكونة من ذرات تنطبع على حواس الانسان وتنتج افكار الالهة .

والانواع المختلفة للمادة يجب تفسيرها فى أية نظرية ذرية بشكل الذرات وحجمها ووضعها التى تتألف منها . وهكذا نجد أن الذريين يذهبون الى أن النار مؤلفة من ذرات ناعمة ومستديرة . والنفس تتكون

(١) بيرنت : الفلسفة اليونانية المبكرة ، الفصل التاسع ، الفقرة

ايضا من ذرات ناعمة ومستديرة وهى نار استثنائية فريدة نقية ومثذبه . وعند الوفاة تتفائر ذرات النفس ومن ثم فلا موضع بالطبع لحياة اخرى ولقد قدم ديمقريطس ايضا نظرية عن الادراك الحسى بها تسقط الاشياء صورا لنفسها مؤلفة من الذرات ، وهذه الصور تصطدم بالحواس والذرات المتشابهة تدرك بالشبيه . ويكون الفكر صادقا عندما تكون النفس متعادلة فى الحرارة والصفات الحسية للاشياء مثل الرائحة والذوق واللون لا توجد فى الاشياء ذاتها بل هى تعبر فحسب عن الحالة التى بها تؤثر فى حواسنا ومن ثم فهى نسبية بالنسبة لنا . ولقد وصل الينا عدد من القواعد الاخلاقية التى قال بها ديمقريطس ولكنها لا تقوم بأية حال على النظرية الذرية ولا يمكن استخلاصها منها ، ومن ثم فليس لديهم أساس علمى بل هى أقوال متناثرة تمثل حكمة ديمقريطس وخبرته الدنيوية . وتبدو فكرته الرئيسية متمثلة فى القول ان على الانسان أن يستمتع بنفسه قدر المستطاع والا يضايق الانسان نفسه كثيرا . وعلى أية حال لا يجب تفسير هذا بأية طريقة منحطة أو حسية ، بل بالعكس ، فان ديمقريطس يقول أن سعادة الانسان لا تتوقف على الممتلكات المادية بل على حالة النفس . ولقد أثنى على الاتزان والشعور بالمرح وهذا يتحقق على نحو رائع — كما يعتقد — بالاءزال والبساطة .

الفصل الثامن

انكساجوراس

ولد انكساجوراس في كلازومينيا في آسيا الصغرى حوالى ٥٠٠ ق . م . وهو من أسرة نبيلة ويملك ثروة طائلة وقد أهمل أملاكه سعيا من أجل المعرفة وسعيا من أجل العلم والفلسفة . ولقد ترك موطنه كلازومينيا واستقر في أثينا . ونحن لم نسمع من قبل أى شىء عن أثينا في تاريخ الفلسفة اليونانية . واقد كان انكساجوراس هو الذى نقل الفلسفة الى أثينا وأصبحت منذ أيامه المركز الرئيسى للفكر اليونانى . وفى أثينا اتصل انكساجوراس بكل المشهورين في عصره وكان صديقا حميما لبركليز السياسى وابوريبيدريس الشاعر . غير أن صداقته لبركليز كلفته غاليا فلقد كان هناك قطاع سياسى قوى معارض لبركليز ويقدر ما نعرفه عن انكساجوراس لم ينخرط في السياسة لكنه كان صديقا للسياسى بركليز وكان هذا كافيا . وقد صمم اعداء بركليز على تلقين انكساجوراس درسا ومن ثم وجهت اليه تهمة الالحاد والتجديف وتفاصيل الاتهام هى أن انكساجوراس قال أن الشمس هى حجر ملتهب أحمر وأن القمر مصنوع من الارض . وكان هذا حقا فهذا بالضبط هو ما قاله انكساجوراس بالفعل عن الشمس والقمر . غير أن اليونانيين اعتبروا الأجرام السماوية آلهة ، وحتى افلاطون وارسطو اعتقدا أن النجوم كائنات الهية وأن اعتبار الشمس حجرا ملتهبا أحمر والقول أن القمر مصنوع من الارض كان لهذا تجديفا ضد الافكار اليونانية ، ولقد وجهت التهمة لانكساجوراس وحوكم وأدين . وتفاصيل المحاكمة وما تلاها ليست معروفة على وجه الدقة . ولكن يبدو أن انكساجوراس هرب بمساعدة بركليز على الأرجح ومن أثينا رجع الى مسقط رأسه في آسيا الصغرى . وقد استقر في

لامباسكوس ومات هناك وهو فى الثانية والسبعين من عمره . ولقد كان مؤلف بحث دون غيه أفكاره الفلسفية وكان هذا البحث معروفا للغاية فى زمن سقراط ولكن لم تبق منه سوى شذرات الآن .

وأساس فلسفه انكساجوراس هو نفس أساس فلسفته امبيدوكليس والذريين . ولقد أنكر وجود أية ضرورة مطلقة بالمعنى الدقيق لانتقال وتحول الوجود الى الوجود واللاوجود الى الوجود . أن المادة غير مخلوقة ولا تستنفذ والضرورة يجب أن تعد بخلط وتحليل أجزائها المركبة . ومبدأ انكساجوراس نفسه وارد بوضوح شديد فى شذرة من بحثه وصلت إلينا . يقول : « أن اليونانيين يفترضون خطأ وجود صدور ودمار لانه ما من شئ يصدر وما من شئ يدمر . فكل شئ خليط وغير خليط من الاشياء السابقة الوجود ومن ثم فان الاصوب أن نسمى احدى العمليتين التركيب والعملية الأخرى التفكيك » .

لقد افترض الذريون أن المكونات القصوى للأشياء هى الذرات المركبة من نفس نوع المادة . وآمن امبيدوكليس بأربعة أنواع من المادة قصوى ونهائية . وانكساجوراس لا يوافق على كلا الرأيين ، فعنده أن الأنواع المختلفة للمادة نهائية وقصوى أى أن أشياء مثل الذهب والعظم والشعر والتراب والماء والخشب الخ هى أنواع نهائية للمادة لا تصدر عن أى شئ آخر ولا تتحول من مادة الى أخرى . وهو أيضا لا يتفق مع تصور الذريين أن المادة اذا انقسمت فاننا سنصل الى جزئيات قصوى لا تنقسم . وانكساجوراس يعتقد أن المادة يمكن أن تنقسم الى مالا نهاية . وفى البداية كل أنواع المادة هذه كانت مختلطة معا فى كتلة سديمية . وهذه الكتلة تمتد الى مالا نهاية عبر المكان والأنواع المختلفة للمادة تختلط وتنفذ كل منها فى الأخرى . وسيرونة تشكيل العالم تحدث من جراء عدم خلط ما هو مختلط لجميع أنواع المادة وتجميع المادة المتشابهة مع المادة المتشابهة . وهكذا فان جزئيات الذهب تفصل من الكتلة السديمية وتتجمع معا وتكون الذهب ، وجزئيات الخشب تتجمع وتكون الخشب وهكذا دواليك . ولكن لما كانت المادة تنقسم الى مالا

نهاية والخليط الاصلى للعناصر كاملا غانها مختلطة بقدر لا متناه . لهذا فان عملية عدم الخلط تستغرق زمنا لا متناهيا وهى قائمة الان وسوف تستمر دائما . وحتى فى أنقى العناصر لايزال هناك قدر من الخليط من جزيئات الانواع الاخرى للمادة .

وبالنسبة لامبيدوكليس والذريين هناك حاجة لقوة محرّكة لتفسير العملية العالمية الخاصة بفصل الخليط . فما هى هذه القوة فى فلسفة انكساجوراس ؟ حتى هذه اللحظة لا ترقى فلسفة أنكساجوراس من الفلسفات السابقة عند امبيدوكليس والذريين بل بالعكس ، من ناحية الوضوح والتماسك المنطقى تأتى فى مرتبة أدنى من تلك الفلسفات . ولكن هنا بصدد مسألة القوة المحركة يصبح انكساجوراس لأول مرة أصيلا ويدخل مبدأ خاصا به وهو مبدأ يعد جديدا تماما فى الفلسفة . لقد اعتبر امبيدوكليس القوة المحركة هى الحب والكراهية وهما خيالان وغامضان من جهة لكنهما ماديان من جهة أخرى . والقوى عند الذريين هى أيضا مادية تماما . غير أن انكساجوراس يتصور القوة المحركة على انها قوة غير فيزيائية وغير جسمانية كلية انها تسمى العقل الكلى ، والعقل الكلى هو الذى ينتج الحركة فى الاشياء التى تتسبب فى تشكيل العالم . فما هو الذى أفضى بأنكساجوراس الى مذهب العقل المدبر للعالم ؟ يبدو أنه كان مأخوذا بما فى العالم من تصميم ونظام وجمال وتناغم . وهذه الاشياء — كما يعتقد — لا يمكن أن تكون من جراء القوى العمياء ، والعالم هو عالم محكوم على نحو عقلانى فهو يتحرك نحو غايات محددة . والطبيعة تظهر أمثلة عديدة على كيف الوسيلة للفاية، فيبدو أن هناك خطة وغرضا فى العالم . لقد افترض الذريون أنه لا يوجد شئ سوى المادة والقوة المادية فكيف يمكن للتصميم والنظام والتناغم والجمال أن تحدث من جراء قوى عمياء تؤثر فى المادة السديمية ؟ ان القوى العمياء التى تعمل على أساس من الفوضى السديمية انما تغضى الى الحركة والتغير لكن التغير سيكون بلا معنى وبلا غرض وهى لن تقدم كونا منظما تنظيما عقلانيا والفوضى انما ستعقبها فوضى الى مالا نهاية . وما يمكن أن يقدم القانون والنظام هو العقل وحده ومن ثم فلا بد من عقل كلى يدبر العالم .

غما هي خاصية هذا العقل الكلى فى رأى انكساجوراس ؟ هل العقل فى المقام الاول يجرى تصويره على أنه لا مادى ولا جسمانى كلية ؟ ان أرسطو الذى كان فى موضع يسمح له بمعرفة المزيد من المسألة على نحو أفضل عن أى دارس معاصر أدرج فى نقده بوضوح أن العقل عند انكساجوراس هو مبدأ غير جسمانى وتبعه فى هذا غالبية خيرة الكتاب المحدثين مثل زيلر وأدرمان . غير أن الرأى المقابل قد ذكره جروت على سبيل المثال وبعده من المعاصرين الأستاذ بيرنت الذى اعتقد أن انكساجوراس يتصور العقل الكلى على أنه قوة مادية وفيزيائية (١) . ولما كانت هذه المسألة ذات أهمية كبرى فأننى سأدرج الحجج الرئيسية التى أسس عليها الأستاذ بيرنت دعواه . أولا لقد وصف انكساجوراس العقل بأنه « أدق الأشياء وأنقاهها » كما قال أيضا أنه « غير مختلط » وأنه لا يحتوى فيه أى خليط من أى شىء بجانب ذاته . ويقول الأستاذ بيرنت أن كلمات مثل « دقيق » و « غير مختلط » ستكون بلا معنى اذا ارتبطت بمبدأ غير جسمانى فالأشياء المادية وحدها هى التى يمكن أن توصف بأنها دقيقة ونقية وغير مختلطة . ثانيا ، يرى الأستاذ بيرنت أن من المؤكد أن العقل الكلى يشغل مكانا لان انكساجوراس يتحدث عن نسبه الأكبر والأصغر ، والأكبر والأصغر هما علاقتان مكانيتان ، ومن ثم فإن العقل يشغل حيزا وما يشغل حيزا مادى . غير أن هذه الحجج ليست حججا حاسمة . فاولا بالنسبة لاستخدام كلمتى « دقيق » و « غير مختلط » من الحق أن هذين التعبيرين إنما يدلان على صفات فيزيائية أساسا . ولكن كما أثرت فى الفصل الاول تكاد تكون كل الكلمات التى تسعى الى أن نعبر بها عن الأفكار اللامادية أن تكون لها دلالة فيزيائية أصلا . فإذا اعتبر انكساجوراس ماديا لأنه يصف العقل بأنه دقيق فأننا نجزم فى حق المادية اذا اعتقدنا أن تفكير أفلاطون « نورانى » أو أن عقل أرسطو « واضح » . والحقيقة هى أن كل الفلسفة تعمل فى ظل صعوبة التعبير عن التفكير غير الحسى بلغة صدرت بهدف التعبير عن الأفكار الحسية . ولا توجد فلسفة فى العالم حتى يومنا هذا لا نجد فيها تعبيرات قائمة على التماثلات الفيزيائية للتعبير عن أفكار غير فيزيائية

(١) بيرنت : الفلسفة اليونانية المبكرة الفصل السادس الفقرة ١٣٢

بالمرّة . اذن بالنسبة للعقل الكلى الذى يشغل مكانا غانه ليس صحيحا أن الاكبر والاصغر هما بالضرورة علاقتان مكانيتان ، فهما أيضا علاقتان كيفيتان فى الدرجة فاننى أقول أن عقلية افلاطون اكبر من عقلية كالياس فهل اسمى ماديا ؟ هل يعنى هذا أن عقلية افلاطون تشغل حيزا اكبر من عقلية كالياس ؟ ومن المؤكد أن انكساجوراس يستخدم الكلمات بهذه الطريقة . يقول : « العقل الكلى كله سواء الاكبر منه والاصغر » . انه يعنى أن العقل المكون للمعالم (الاكبر) متماثل فى الطبع مع عقل الانسان (الاصغر) . وعند انكساجوراس هناك عقل واحد ينبثق فى كل الكائنات الحية الانسان والحيوان بل وحتى النباتات . وهذه المراتب المختلفة للموجودات ينبثق فيها العقل نفسه ولكن بدرجات مختلفة حيث أن النسبة اكبر عند الانسان . لكن هذا لا يعنى أن العقل فى الانسان يشغل مساحة اكبر من المساحة التى يشغلها فى النبات . ولكن حتى لو تصور انكساجوراس العقل على أنه يشغل حيزا بالفعل فانه لا يترتب على هذا أن يعتبره ماديا . أن مذهب عدم مكانية العقل هو مذهب حديث لم يتطور بالكامل حتى زمن ديكارت . والقول أن انكساجوراس لم يدرك أن العقل غير مكانى هو القول أنه عاش قبل زمن ديكارت . مما لاشك فيه أنه سيترتب على هذا أن عدم مادية العقل انها هو مسألة يتصورها انكساجوراس بشكل غامض ودون تمايز وأن التناقض بين المادة والعقل ليس حادا عنده كما هو الشأن عندنا . غير أن التناقض لا يزال مدركا ومن ثم من الصواب القول أن عقل انكساجوراس هو مبدأ غير مادى . والنقطة المحورية فى ادراج العقل فى فلسفة انكساجوراس هى أنه لا يستطيع أن يفسر تصميم العالم ونظامه على أساس فيزيائى خالص .

والخاصية التالية للعقل الكلى هى النظر اليه على أنه أساس الحركة . وانكساجوراس لانه لا يستطيع أن يفسر الحركة العرضية بشكل آخر أدرج العقل فى مذهب المادى أن العقل يلعب دور القوة المحركة التى تفسر العملية العالمية الخاصة بفصل الخليط . ولما كان العقل هو أساس الحركة فانه هو نفسه غير متحرك لانه لو كانت فيه أية حركة فان علينا أن نبحث عن هذه الحركة فى شئ آخر خارجه . أن ذلك الذى هو علة الحركة كلها لا يمكن هو نفسه أن يتحرك . والخاصية

الثالثة للعقل هى انه نقى تماما وغير مختلط بأى شىء آخر . انه يعيش بمعزل وبذاته فى ذاته ولذاته . وهو عكس المادة غير مركب وهو بسيط ، وهذا ما يعطيه هيئته وقوته الكاملة على كل شىء بسبب عدم وجود خليط من المادة فيه تحده وتعوق أوجه نشاطه ونحن المعاصرين انما يعن لنا أن نتساءل عما اذا كان العقل شخصا . هل هو — مثلا — موجود شخصى مثل الهه المسيحيين ؟ هنا سؤال يكاد يكون مستحيلا أن نجيب عنه ، ومن المؤكد أن أنكساجوراس لم يبحثه . يرى زيلر أن اليونانيين لديهم مفهوم غير كامل وغير متطور عن الشخصية . وحتى عند أفلاطون نجد الصعوبة نفسها . والتناقض بين الهه ككائن شخصى وككائن غير شخصى هو فكرة حديثة تماما وما من يونانى بحث المسألة .

فاذا وصلنا الان الى مسألة نشاط العقل ووظيفته فى فلسفة أنكساجوراس فعلىنا أن نلاحظ أنه مشكل للعالم وأنه ليس عقلا خالقا للعالم أن العقل والمادة يوجدان جنبا لجنب منذ الازل . ان العقل لم يخلق المادة وكل ما هنا لك انه ينظمه . يقول أنكساجوراس : « ان الاشياء جميعا كانت معا متعددة بشكل لامتناه وقليلة بشكل لامتناه ، ثم جاء العقل وبث فيها النظام » . وفى هذا القول يبدى أنكساجوراس حسا منطقيا قويا . لقد أقام فكرته عن وجود العقل على أساس التصميم الذى يظهر نفسه فى العالم . وفى الازمنة الحديثة فان وجود التصميم فى العالم أصبح هو أساس الجدل حول وجود الهه ، وهذا ما يعرف بالحجة الغائية . . الغائية تعنى الرأى القائل أن الاشياء تستهدف غايات محددة . ورؤية العقل على أنه يحدث تصميما فى العالم هى رؤية العالم من الزاوية الغائية . والحجة الغائية على وجود الهه تؤكد أنه لما كانت هناك بديهية بشأن الغرض فى الطبيعة فان هذا لابد أن يرجع الى علة عقلية . ولكن الغائية فى ذاتها لايمكن أن تكون أساس جدل بشأن وجود عقل خالق للعالم بل فحسب بشأن وجود عقل مصمم للعالم . فاذا وجدت فى الصحراء بقايا مدن ومعابد قديمة فانت مخول أن تستخلص منها أنه وجد عقل صمم هذه المدن والمباني ونظم المادة بهذه الطريقة الغرضية لكنك غير مخول أن تستخلص أن

العقل الذى صمم المدن قد خلق أيضا المادة التى صنعت منها .
وانكساجوراس بهذا الصدد على حق ، الخاتمة ليست دليلا على عقل
خالق للعالم وإذا أردنا أن نبرهن على هذا فعلينا أن نلجأ الى خطوط
أخرى فى الاستدلال العقلى .

فى البداية — اذن — كان هناك خليط سديمى من الانواع المختلفة
للمادة ، والعقل أدخل دوامة فى نقطة فى وسط هذه الكتلة ، وقد انتشرت
هذه الدوامة نحو الخارج فى كتلة المادة مثل الدوائر المتسببة من سقوط
حجر فى الماء . فهذه الدوامة تستمر للابد وهى تجذب دواما المزيد من
المادة من الكتلة اللامتناهية الى ذاتها . ولهذا فان الحركة لا تتوقف
أبدا ، وهى تتسبب فى أن تجعل الانواع المتشابهة من المادة تنجذب الى
الشبيهه فالذهب ينجذب الى الذهب والخشب ينجذب الى الخشب والماء
ينجذب الى الماء وهكذا دواليك ويجب أن نلاحظ أن فعل العقل الكلى
قاصر على الحركة الاولى ، انه لا يؤثر الا فى النقطة المحورية وكل حركة
تالية تحدث بسبب الدوامة نفسها التى تجذب المزيد من المادة المحيطة
الى ذاتها . وفى الاول تنفصل الجزيئات الدافئة والجافة والخفيفة وهذه
تكون الاثير أو الهواء العلوى ، ثم تاتى الجزيئات الباردة والرطبة
والكثيفة التى تكون الهواء السفلى . والدوران يحمل الهواء السفلى
نحو المركز ومن هذا تتكون الارض ، وهى — كما تصورها انكساجوراس —
قرص مسطح محمول على الهواء ، والاجرام السماوية تتكون من كتل
من الحجارة تمزقت من الارض بقوة دورانها ولما كانت مقذوفة للخارج
فانها تصبح ساطعة من خلال سرعة حركتها ويتكون القمر من الارض
ويعكس نور الشمس . وهكذا كان انكساجوراس أول من ادرج السبب
الحقيقى لنور القمر . وكان أيضا أول من اكتشف النظرية الحقيقية من
الكسوف والخسوف فقد قال أن كسوف الشمس يرجع الى توسط
القمر بين الشمس والارض وأن خسوف القمر يأتى من وقوع ظل الارض
على القمر . وقد آمن بوجود عوالم أخرى بجانب عالمنا وهذه العوالم لها
شموسها واقمارها وهذه العوالم أهلة بالسكان . والشمس فى رأى
انكساجوراس كبيرة للغاية وأصل الحياة على الارض يرجع الى جراثيم
توجد فى الجو يحملها الى الارض ماء المطر ثم تتكاثر . ونظرية

انكساجوراس في الادراك الحسى عكس نظريات امبيدوكليس والذريين ،
فالادراك الحسى يتم بأن تلتقى المادة غير المتشابهة مع المادة غير
المتشابهة .

وترجع أهمية انكساجوراس في تاريخ الفلسفة الى نظرية العقل
فلقد كانت هذه هي المرة الاولى التى تتم فيها تفرقة محددة بين الجسمانى
واللاجسمانى لقد كان انكساجوراس آخر فيلسوف فى المرحلة الاولى من
الفلسفة اليونانية . ولقد سبق أن أبديت ملاحظة فى الفصل الثانى أن
هذه المرحلة الاولى تتميز بأن العقل اليونانى فيها لا يتطلع الا الى العالم
الخارجى ، فهى تحاول أن تفسر عمليات الطبيعة ، ولم تتعلم بعد
التطلع الى ذاتها . غير أن التحول الى الدراسة الاستبطانية للعقل
نجدها فى العقل عند انكساجوراس . لقد برز العقل الان الى مقدمة
الصورة كمشكلة فلسفية وأن ايجاد (العقل فى كل الاشياء وفى الفلسفة
وفى الفرد وفى الطبيعة الخارجية هو ما يميز المرحلة الثانية فى الفلسفة
اليونانية . وصياغة التناقض بين العقل والمادة هى اعم انجاز
لانكساجوراس .

ثانيا ، لقد كان انكساجوراس هو أول من ادخل فكرة الغائية الى
الفلسفة . لقد شكل مذهب الذريين الاستكمال المنطقى لنظرية العالم
الميكانيكية ، وهذه النظرية تفسر الاشياء جميعا بالعمل لكن العلية —
كما رأينا — لا تفسر شيئا أن الالية فى العالم تبين لنا الوسيلة التى تظهر
بها الاحداث لكنها لا تفسر لماذا تظهر أصلا ، وهذا لا يمكن تفسيره الا
بإظهار (الفرض العقلى) بالنسبة للاشياء بإظهار العملية كلها كوسيلة
نحو غايات عقلية . أن التطلع الى بداية (علة) الاشياء لتفسيرها هو
نظرية الالية أما التطلع الى غاياتها لتفسيرها فهو الغائية . لقد كان
انكساجوراس أول من تبين هذا بعامة ولهذا أثنى عليه أرسطو وجعله
على عكس أصحاب النزعة الالية ليوتيبوس وديمقريطس ويقول أن
انكساجوراس يشبه « رجلا رزينا وسط معقوهين » . والمبدأ الجديد
الذى ادرجه فى الفلسفة قد تطور وشكل الفكرة المحورية عند افلاطون
وأرسطو . أن ادراك التناقض التوائم : العقل والمادة ، الالية والغائية ،
هو ما يشكل عظمة انكساجوراس .

ولكن هنا بالذات ، في تطور هاتين الفكرتين ، تظهر أشكال قصور مذهبه . أولا لقد فصل المادة عن العقل لدرجة أن فلسفته تنتهي الى ثنائية تامة . لقد افترض أن العقل والمادة موجودان منذ البداية جنبا الى جنب كمبدأين مطلقين أصليين . وأن المادية الواحدية يمكنها أن تستخلص العقل من المادة والثانية الواحدية يمكنها أن تستخلص المادة من العقل لكن انكساجوراس لا يقوم بأى من هذين العملين ، فكل منهما متروك في نظريته كسر أقصى بلا تفسير ، لهذا فان فلسفته ثنائية لا تصالح فيها .

ثانيا ، أن غائيته استحالته في النهاية الى مجرد نظرية جديدة في الالية للدافع الوحيد الذى حثه على ادراج العقل في العالم هو أنه لا يستطيع أن يفسر أصل الحركة على نحو آخر . أن الحركة الاولى للأشياء وحدها أى تكوين الدوامه هو الذى يفسره بالعقل ، أما العملية الغالية كلها فيتم تفسيرها بفعل الدوامه نفسها التى تجذب المادة المحيطة اليها . وهكذا فان العقل ليس سوى قطعة أخرى من الالية فاصر على الدافع الاول للحركة . لقد اعتبر العقل ببساطة هو العلة الاولى ومن ثم فان هذه هى الخاصية المميزة لكل النزعة الالية أى العودة الى العلة الاولى الى البداية بل النظر الى غاية الأشياء لتفسيرها . ولقد وضع أرسطو المسألة وضعا رائعا كما هى مادته بقوله: «لقد استخدم انكساجوراس العقل كعلة آلية ليحسب تشكيل العالم وعندما يكون فى حالة حيرة فى تفسير أى شئ لماذا يكون بالضرورة هكذا فانه يرجع الامر الى القوة . لكنه فى الحالات الأخرى يجعل علة الأشياء أى شئ فى أداء العقل » (١)

(١) أرسطو : الميتافيزيقا ، الكتاب الاول ، الفصل الرابع

الفصل التاسع

السوفسطائيون

تختتم الفترة الاولى من الفلسفة اليونانية بأكساجوراس . ولقد قدم مذهبه القائل بوجود عقل يدبر العالم مبدأ جديداً في الفلسفة ، وهو مبدأ التناقض بين المادة الجسمية والعقل غير الجسماني وبهذا نجد المبدأ الضمني وهو التناقض بين الطبيعة والإنسان . فإذا كانت المشكلة المطروحة في المرحلة الاولى من الفلسفة هي أصل العالم وتفسير الوجود وضرورة الطبيعة فإن المرحلة الثانية للفلسفة تبدأ بالسوفسطائيين بطرح مشكلة وضع الإنسان في الكون . لقد كانت آراء الفلاسفة الاول في كليتها كونية أما آراء السوفسطائيين فهي إنسانية تماماً . وفي أواخر هذه المرحلة الثانية يتجمع هذان الخطان الفكريان ويخصب كل منهما الآخر . ومشكلة العقل ومشكلة الطبيعة تصبحان عاملين في المذاهب الكبرى الكلية الشاملة عند أفلاطون وأرسطو .

ولن نتمكن من فهم أوجه نشاط وتعاليم السوفسطائيين من غير وجود الملم إلى حد ما بالظروف الدينية والسياسية والاجتماعية في هذه الفترة . فبعد صراعات طويلة بين الشعب والنبلأ أصبحت الديمقراطية هي المنتصرة . غير أن الديمقراطية في اليونان لا تعنى ما نقصده بهذه الكلمة الآن . أن الديمقراطية لا تعنى المؤسسات النيابية البرلمانية والحكومات التي تتشكل من الشعب من خلال النواب المنتخبين ، فلم تكن اليونان القديمة أمة واحدة تحت حكم واحد ، وكل مدينة بل تكاد تكون كل قرية دولة مستقلة لا تحكمها سوى قوانينها . وبعض هذه الدول كانت صغيرة حتى أنها كانت لا تضم سوى حفنة من المواطنين وكلها كانت صغيرة حتى أن كل المواطنين يمكن أن يلتقوا جميعاً في مكان واحد وهم يقومون شخصياً بتنفيذ القوانين والأشغال العامة ، ولم تكن هناك ضرورة للتمثيل النيابي ، وبالتالي ففى اليونان كل مواطن هو

نفسه سياسى ومشرع . وفى هذه الظروف غان شعور الانحياز بارز
للمغاية والناس ينسون مصالح الدولة من أجل مصالح الحزب وينتهى
هذا بالناس بنسيان مصالح حزبهم لصالح مصالحهم الخاصة . وأصبح
الطمع والطموح والاعتصاب والانانية والذاتية المطلقة والهوى الجموح
هى النغفات السائدة فى الحياة السياسية فى تلك الفترة . وانهيار الدين
سار جنباً الى جنب مع نهضة الديمقراطية والايمان بالالهة يكاد يكون
موضع الشك ، وهذا يرجع فى جانب منه الى الانحطاط الخلقي للدين
اليونانى نفسه . وأن أى فعل مهما يكن غامضاً أو مشيناً يمكن تبريره
بأمثلة من الالهة أنفسهم كما يحكى الشعراء وكتاب أساطير اليونان . غير
أن انهيار الدين يرجع فى جانبه الاكبر الى تقدم العلم والفلسفة الذى
نبحثه فى هذه المحاضرات . والاتجاه الكلى لتلك الفلسفة هو استخلاص
العلل الطبيعية لما ينسب حتى آنذاك لعمل القوى الالهية وليس لهذا
الا تأثير مقوض على الايمان . ويكاد يكون الفلاسفة جميعاً معادين لدين
الشعب أما سرا عند البعض أو جهرة عند الغالبية . ولقد بدا الهجوم
اكزينوفغان ، وواصل هيرقليطس الهجوم وحاول ديمقريطس أخيراً أن
يفسر الايمان بالالهة على أنه جراء الخوف من الظواهر الارضية والفلكية
وما من انسان متعلم أصبح يؤمن بالالوهية والاعاجيب والمعجزات .
وخيمت على الشعب اليونانى موجة من العقلانية والشك . وأصبح
العصر عصر التفكير السلبى والنقدى والهادم . لقد قوضت الديمقراطية
مؤسسات الدولة الارستقراطية القديمة وقوض العلم التزمّت الدينى .
ومع سقوط هذين العمودين لما هو مؤسس ينهار كل شئ آخر . وحدث
نقد ورغض للاخلاقيات والعادات والسلطة والتقاليد كلها . وما كان
يعده آباء اليونان تقياً وورعاً موضع الاحترام والتقدير أصبح اليونان
المحدثون ينظرون اليه على أنه موضوعات صالحة للسخرية والضحك .
وكل قيد من جانب العادة أو القانون أو الاخلاقيات أحيط باستياء باعتباره
قيداً غير مرغوب فيه على دوافع الانسان الطبيعية . وما يتبقى بعد تنحية
هذه الامور هو الشهوة والهوى واردة الفرد الذاتية .

وتعد تعاليم السوفسطائيين مجرد انتقال الى القضايا النظرية لهذه الاتجاهات العملية لتلك الفترة . وبعد السوفسطائيون أطفال عصرهم ومفسرى زمانهم وتعاليمهم الفلسفية هى ببساطة بلورة للدوافع التى تحكم حياة الناس الى مبادئ وقواعد مجردة .

فمن هم السوفسطائيون وما هى ماهيتهم ؟ أولا ، لم يكونوا مدرسة للفلاسفة . لا يمكن مقارنتهم — مثلا — بالفيثاغوريين أو الايليين ، وليس عندهم — كما هو الحادث فى اية مدرسة — أى مذهب للفلسفة يشتركون فيه جميعا ، ولا نجد أيا منهم قد شيد مذهباً للفكر . ليس لديهم شىء مشترك سوى بعض الاتجاهات الفكرية المفككة ، كما لم تكن هناك رابطة شخصية لصيقة تربط أحدهم بالآخرين كما نفهم الوضع بالنسبة للأعضاء فى المدرسة الواحدة . لقد كانوا فئة محترفة لا مدرسة وعلى هذا النحو كانوا متناثرين فى جميع أنحاء اليونان وكانوا يتغذون بالمنافسات المهنية ولقد كانوا أساتذة ومربين محترفين . ويرجع ظهور السوفسطائيين الى الطلب المتزايد على التعليم الشعبى الذى كان مطلبا أصيلا من أجل الاستنارة والمعرفة فى جانب منه ، لكنه كان فى الاغلب رغبة فى تعليم مثل هذه المعرفة المفرضة التى تؤدى الى النجاح الدنيوى والسياسى بصفة خاصة . وحمل انتصار الديمقراطية معه أن الوظائف السياسية متاحة الآن للجماهير والتى كانت محجوبة عنهم . ويمكن لاي انسان أن يرتفع الى ذروة المناصب فى الدولة اذا كان مزودا بالمهارة والقدرة على الخطابة واثارة مشاعر الدهماء ومتسلحا كافيا بالتعليم . ومن ثم ظهرت الحاجة لمثل هذه التربية التى تمكن الانسان العادى من شغل منصب سياسى له . وهذه الحاجة هى التى أخذ السوفسطائيون على عاتقهم اشباعها ، فأخذوا يطوفون باليونان من مكان الى آخر ، فألقوا المحاضرات واتخذوا لهم تلاميذ ودخلوا فى مجادلات وحصلوا مقابل هذه الخدمات على أجور باهظة . لقد كانوا أول من تلقى أجزاء على تعليم الحكمة فى اليونان ، وليس فى هذا ما يشين فى حد ذاته لكنها لم تكن مادة على وجه الاطلاق . وحكام اليونان لم ينالوا أى أجر اطلاقا على حكمتهم . وسقراط الذى لم يقبل أى أجر بل قدم حكيمته مجانا لكل من أرادها يفخر الى حد ما بأنه مضاد للسوفسطائيين فى هذا المجال .

لم يكن السوفسطائيون فلاسفة بالمعنى الفنى فهم لم يتخصصوا فى مشكلات الفلسفة ، وكانت نزعاتهم نزعات عملية تماما وهم يعلمون أى موضوع مهما يكن عندما تكون هناك حاجة شعبية لتعلمه . فمثلا ، أخذ بروتاجوراس على عاتقه أن ييث فى تلاميذه مبادئ النجاح كسياسى أو كمواطن خاص . وعلم جورجياس البلاغة والسياسة وعلم برويتوس النحو والاشتقاق اللغوى وعلم هيبياس التاريخ والرياضة والفيزياء . ونتيجة هذا الاتجاه العملى لدى السوفسطائيين لا نسمع أية محاولات بينهم لحل مشكلة أصل الطبيعة أو طابع الحقيقة المطلقة . ولقد وصف السوفسطائيون على أنهم معلمو فضيلة والوصف صحيح بشرط أن تفهم كلمة الفضيلة بمعناها اليونانى حيث لا تقتصر على الاخلاقيات فحسب . فهى تعنى عند اليونان قدرة الشخص على أن يؤدى بنجاح وظائفه فى الدولة . وهكذا فان وظيفة رجل الالة أن يفهم الالة وفضيلة الطبيب هى العناية بالمرضى وفضيلة مدرب الخيول هى القدرة على تمرينها . ولقد أخذ السوفسطائيون على عاتقهم أن يدرّبوا الناس على الفضيلة بهذا المعنى لجعلهم مواطنين ناجحين وأعضاء ناجحين فى الدولة .

غير أن المهمة الأكثر شعبية لليونانى ذى المقدرة فى ذلك الوقت هى المهمة السياسية التى تقدم جاذبية للمراكز العليا فى الدولة . ومن أجل هذه المهمة ما هو ضرورى غوق كل شىء هو الفصاحة أو اذا كان هذا متعذرا فعلى الأقل الحديث الجاهز . والقدرة على الجدل لمواجهة أية قضية تثار أن لم يكن بالاستدلال القوى غبالاغحام السريع . ومن هنا فان السوفسطائيين يركزون طاقاتهم الى حد كبير على تعلم البلاغة والخطابة وهذا شىء طيب فى حد ذاته . لقد كانوا أول من وجهوا الانتباه الى علم الخطابة الذى يعدون هم مؤسسينه . غير أن خطابتهم لها أيضا جانبها السيئ الذى أصبحت فى التوجانبتها الوحيد . فان أهداف السياسيين الثبان الذين تدربوا ليست هى البحث عن الحقيقة من أجل الحقيقة بل لجرد اتباع ما يرغبون فى الاعتقاد فيه . ومن ثم فان السوفسطائيين مثل المحامين لا يعباون بحقيقة المسألة ، وهم قادرون على تقديم رصيد من الحجج حول أى موضوع أو البرهنة على أية قضية وهم يشحذون قدرتهم لكى يجعلوا الاسوأ يبدو هو الافضل

والبرهنة على ان الاسود هو الابيض. وبعضهم - مثل جورجياس - أكدوا انه ليس ضروريا أن تكون لديهم أية معرفة بموضوع ما لكي يدلوا باجابات مرضية بشأنه . ولقد أخذ جورجياس على عاتقه بشدة ان يجيب على أى سؤال عن أى موضوع فى التو وعفو الخاطر . واستخدم لاحتراز هذه الغايات مجرد الشكشة والتلاعب اللفظى . والسوفسطائيون بهذه الطريقة سعوا الى تحيير خصومهم وبلبلتهم وتشويشهم واذا كان هذا مستحيلا لجأوا الى هزيتهم بالعنف والضجة واللجاج . وهم يلجؤون أيضا الى التعبية بالتشبيهات الغريبة أو المزخرفة والتلاعب بالتراكيب النحوية الشاذة وبالأمثال والجمال الانفراقية القائمة على التناقض الظاهرى وبصفة عامة بكونهم مهرة وبارعين بدلا من أن يكونوا صادقين . وعندما يكون الانسان شابا غانه فى الغالب يتحير بالبراعة والمهارة وبالاتفراف وبالحكمة القصيرة الموجزة ولكن عندما يكبر يتعلم الا يعبا بهذه الامور وأن يعتنى أساسا بجوهر وحقيقة ما يقال . ولقد كان اليونانيون شعبا شابا ، ولقد احبوا الاقوال الباردة وهذا هو ما يهم فى التسامح الذى اسبغوه حتى على أشد عبارات السوفسطائيين عبثا .

واقدم سوفسطائى معروف هو بروتاجوراس . لقد ولد فى أديرا حوالى ٤٨٠ ق . م . ولقد جاب اليونان واستقر بعض الوقت فى أثينا . وعلى أية حال فقد اتهم فى أثينا بالتحلل والاحاد وهذا يستند الى كتاب ألفه عن موضوع الالهة وقد بدأه بهذه الكلمات : « أما بالنسبة للالهة فاننى عاجز عن القول ما اذا كانت موجودة أم لا » ولقد حرق الكتاب علنا وكان على بروتاجوراس أن يهرب من أثينا ففر الى صقلية لكنه غرق وهو فى طريقه حوالى عام ٤١٠ ق . م .

وبروتاجوراس هو صاحب القول الشهير « الانسان هو معيار كل الاشياء ، معيار ما هو موجود فليكون موجودا ، ومعيار ما ليس بموجود فلا يكون موجودا » . وهذا القول يلخص فى عبارة واحدة تعاليم بروتاجوراس كلها . وفى الحقيقة انه يحتوى على شكل جنينى للفكر الشامل للسوفسطائيين . لهذا يحسن أن نفهم تماما ما يعنيه هذا القول . لقد

اقام الفلاسفة اليونانيون الاول تفرقة واضحة بين الحس والفكر ، بين الادراك الحسى والعقل وآمنوا ان الحقيقة انما يكتشفها العقل لا الحواس . ولقد كان الايليون هم أول من أكد هذه التفرقة فالحقيقة القصوى للأشياء كما يقولون هى الوجود المحض الذى لا يعرف الا بالعقل ، والحواس هى التى تزغلنا بمظهر الصيرورة . ولقد أكد هيرقليطس بالمثل ان الحقيقة التى هى بالنسبة له قانون الصيرورة معروفة بالفكر وأن الحواس هى التى تزغلنا بمظهر الدوام . وحتى ديمقريطس آمن بأن الوجود الحق أى الذرات المادية هى من الصفر لدرجة أن الحواس لا تستطيع أن تدركها وأن العقل وحده هو الذى يعى وجودها . والان ؛ أن تعاليم بروتاجوراس تقوم أساسا على انكار هذه التفرقة والتشويش عليها . فإذا كان علينا أن نتبين هذا فعلينا أولا وقبل كل شئ أن نفهم أن العنصر العقلى كلى والاحساس هو العنصر الجزئى فى الانسان . أولا العقل عنده القدرة على التوصل والاحساس ليست عنده هذه القدرة . أن حواسى ومشاعرى شخصية بالنسبة لى ولا يمكن نقلها الى الناس الاخرين . فمثلا ، لا يستطيع انسان أن ينقل احساس الحمرة الى انسان عنده عى ألوان لم يسبق له أن جرب احساس اللون الاحمر . لكن الفكرة العقلية يمكن توصيلها الى أى كائن عاقل . والان ؛ فلنأخذ مسألة ما اذا كانت زاويتا قاعدة المثلث المتساوى الساقين . فإذا لجأنا الى شهادة الحواس فانه يمكن لانسان أن يقول أن الزواويتين تبدوان له متساويتين ، ويمكن لانسان آخر أن يقول أن إحدى الزوايا تبدو أكبر من الزاوية الأخرى وهكذا . ولكن اذا لجأنا الى شهادة العقل كما فعل اقليدس أذن فانه يمكن البرهنة على أن الزاويتين متساويتان ولا يكون هناك موضع للانطباعات الشخصية لان العقل هو قانون صادق صدقا كليا ومفروضا على الجميع . أن حواس شخصية وخاصة بى وهى لا تقيد أحدا عداى ، وأن انطباعاتى عن المثلث ليست قانونا مفروضا على أى انسان سوى . غير أن عقلى انما أشارك به جميع الكائنات العقلية الأخرى ، أنه ليس قانونا لى محسب ، بل للجميع . أنه عقل متمائل عندى وعند الآخرين ، لهذا فان العقل هو العنصر الكلى والاحساس هو العنصر الجزئى فى الانسان . وهذه التفرقة هى عينها التى يرغبها بروتاجوراس من الناحية العملية . وهو لا يقصد بالانسان البشرية على

الاطلاق ، بل يقصد الانسان الفرد . وهو يقصد بمعيار جميع الاشياء مقياس حقيقة الاشياء كلها ، أن كل انسان فرد هو مقياس ما هو حقيقى بالنسبة له ، وليست هناك حقيقة سوى احساسات وانطباعات كل انسان . وما يبدو صادقا بالنسبة لى صادق بالنسبة لى ، وما يبدو صادقا بالنسبة لك صادق بالنسبة لك .

وعادة ما نفرق بين الانطباعات الذاتية والحقيقة الموضوعية . وكلمتا ذاتى وموضوعى تترددان باستمرار طوال تاريخ الفلسفة ولما كانت هذه هى المرة الاولى التى استخدم فيها هاتين الكلمتين فسوف أشرحهما هنا . فى كل فعل من افعال التفكير يجب أن يكون هناك مصطلحان بالضرورة : اننى انظر الان الى هذا المكتب وأفكر فى هذا المكتب . هناك (الانا) التى تفكر وهناك المكتب المفكر فيه ، (أنا) فاعل الفكر والمكتب هو موضوع الفكر . بصفة عامة الفاعل هو الذى يفكر والموضوع هو ما يجرى التفكير فيه . الذاتى هو ذلك الذى يمت الى الفاعل والموضوعى هو الذى يمت الى الموضوع . ومن ثم فان معنى التفرقة بين الانطباعات الذاتية والحقيقة الموضوعية واضح . أن انطباعى الشخصى قد يكون أن الارض مسطحة ولكن الحقيقة هى أنها مستديرة . وعندما أكون سائرا فى الصحراء فقد أتعرض للسراب وأظن أنه ماء أماهى ، هذا هو انطباعى الذاتى . والحقيقة الموضوعية هى أنه لا يوجد شئ سوى الرمل ، أن الحقيقة الموضوعية هى شئ له وجود خاص به ، مستقل عنى ولا يهم ما أفكر فيه أو ما تفكر فيه أنت ، لا يهم ما أريده أو ما تريده انت ، فالحقيقة هى على نحو ما هى عليه ، وعلينا أن نتطابق مع الحقيقة ، والحقيقة لا تتطابق مع اهتماماتنا أو رغباتنا أو انطباعاتنا الشخصية . أن تعاليم بروتاجوراس ترقى من الناحية العملية الى انكار هذا . وما تقصده هذه التعاليم هو أنه لا توجد حقيقة موضوعية ، ولا توجد حقيقة مستقلة عن الذات الفردية . وما يبدو للفرد على أنه حقيقى هو حقيقى بالنسبة لهذا الفرد . وهكذا فان الحقيقة متطابقة مع الاحساسات والانطباعات الذاتية .

وانكار التفرقة بين الحقيقة الموضوعية والانطباع الذاتى هو عين انكار التفرقة بين العقل والحس . بالنسبة لحواسى تلوح الارض مسطحة ، وتبدو مسطحة بالنسبة للعين . ولا اعرف الحقيقة الموضوعية من أن العالم مستدير الا من خلال العقل . لهذا فان العقل هو المعيار الممكن الوحيد للحقيقة الموضوعية . واذا انكرت الجانب الحق للعنصر العقلانى فانه سيترتب أن ستكون ضحية عاجزة فى ايدى الانطباعات الشخصية المتباينة . والانطباعات المتولدة من الحواس تختلف عند الناس المختلفين ، فانسان يرى شيئا ما بشكل ما ويراه آخر بشكل مغاير . لهذا اذا كان ما يبدو لى حقيقيا يكون حقيقيا لى وما يبدو حقيقيا لك يكون حقيقيا لك واذا كانت انطباعاتنا تختلف فانه سيترتب على هذا أن القضيتين المتناقضتين يجب أن تكونا كلاهما صادقتين . ولقد فهم بروتاجوراس هذا بوضوح ولم يتنصل من النتيجة . لقد علم أن جميع الاراء صادقة وأن الخطأ مستحيل وأنه مهما تكن القضية المطروحة فانه يمكن دائما معارضتها بقضية متناقضة بحجج صادقة متساوية وبحقيقة متساوية . . . والنتيجة فى الحقيقة لهذا الاجراء هى سلب كل معنى من التفرقة بين الحقيقة والزيف ، وسيكون الامر سواء أن نقول أن كل الاراء صادقة أو نقول انها كلها زائفة ، وكلمتا صدق وزيف فى هذا السياق لا معنى لهما . والقول أن ما أشعر به هو الصدق بالنسبة لى لا يعنى الا أن ما أشعر به هو ما أشعر به . واطلاقى عليه « الصدق بالنسبة لى » لا يضيف شيئا للمعنى .

ويبدو أن بروتاجوراس قد توصل الى هذه العتائد بملاحظة الانطباعات المختلفة عن الشيء الواحد التى تولدها أعضاء الحس عند الناس المختلفين بل وحتى للشخص نفسه فى اوقات مختلفة . فاذا كانت المعرفة تعتمد على هذه الانطباعات فان الحقيقة عن الشيء لا يمكن أن تتأكد . كما تأثر أيضا بتعاليم هيرقليطس . لقد علم هيرقليطس أن كل دوام وهم ، فكل شيء هو صيرورة دائمة ، وكل الاشياء تتدفق ، وما هو موجود فى هذه اللحظة لا يعود موجودا فى اللحظة التالية وحتى فى اللحظة

الواحدة يؤمن هيرقليطس أن الشيء موجود وغير موجود . فإذا كان من الحق أن نقول أنه موجود فإنه من الحق أيضا بالمثل أن نقول . أنه غير موجود . وهذا في الواقع هو تعاليم بروتاجوراس .

وهكذا ترقى الفلسفة البروتاجورية الى مستوى الاعلان بأن كل معرفة مستحيلة ، فإذا لم تكن هناك أية حقيقة موضوعية فإنه لا يمكن أن تكون أية معرفة بها . واستحالة المعرفة هى أيضا تشكل موقف جورجياس . وعنوان كتابه يدل دلالة خاصة على حب السوفسطائيين للانفراق أو التناقض الظاهرى ، العنوان هو : « حول الطبيعة أو اللاوجود » . ولقد حاول فى هذا الكتاب أن يبرهن على ثلاث قضايا : (١) لا شيء يوجد (٢) إذا وجد شيء فلا يمكن معرفته (٣) إذا أمكن معرفته فلا يمكن نقل معرفته الى الآخرين .

ومن أجل أن يبرهن جورجياس على القضية الاولى وهى « لا شيء موجود » ارتبط بمدرسة الايلييين وخاصة زينون . لقد علم زينون أنه فى كل كثرة وحركة أى فى كل وجود توجد تناقضات لا تصالح بينها . وزينون لم يكن اطلاقا من الشكاك ، فهو لم يكن يبحث عن التناقض فى الاشياء من أجل التناقض بل لكى يؤيد الأطروحة الايجابية عند بارمنيدس وهى أن الوجود وحده موجود وأن الصيرورة ليست شيئا على الإطلاق . ولهذا يجب أن يعد زينون مفكرا بناء لا هادما . ولكن من الواضح أنه بالتاكيد لمحسب على العنصر السلبي فى فلسفته فإنه يمكن استخدام نقائضه كأسلحة قوية فى قضية النزعة الشكية والعدمية . وبهذه الطريقة استخدم جورجياس جدل زينون . لما كان كل وجود متناقضا فإنه يترتب على هذا أنه لا يوجد شيء . — كما أنه استغل حجة بارمنيدس الشهيرة بصدد أصل الوجود . يقول جورجياس إذا كان هناك شيء فإنه لا بد أن تكون له بداية ، وأن وجوده يجب أن يصدر أما عن وجود أو عن لا وجود ، فإذا كان يصدر عن وجود فإنه لا توجد بداية ، وإذا كان يصدر عن لا وجود فإن هذا مستحيل لأنه ما من شيء يمكن أن يظهر من العدم لهذا فلا شيء موجود .

والقضية الثانية عند جورجياس هي : اذا كان هناك شيء موجودا فانه لا يمكن معرفته ، وهذه القضية هي المتجه السوفسطائى فى الفكر بقضه وقضيضه وهى توجد بين المعرفة والادراك الحسى وتتجاهل العنصر العقلى . ولما كانت الانطباعات الحسية تختلف عند الناس المختلفين ، بل وحتى فى الشخص نفسه فان الشيء كما هو فى حد ذاته لا يمكن معرفته . وتنشأ القضية الثالثة من التوحيد نفسه بين المعرفة والاحساس حيث أن الاحساس هو ما لا يمكن توصيله .

وذهب السوفسطائيون المتأخرون الى أبعد مما ذهب اليه بروتاجوراس وجورجياس ، فقد كانت مهمتهم هى تطبيق تعاليم بروتاجوراس على مجالى السياسة والاخلاق ، فاذ لم تكن هناك أية حقيقة موضوعية واذا كان ما يبدو صادقا عند كل فرد هو بالنسبة له الصديق فكذلك أيضا لن يكون هناك قانون أخلاقى موضوعى وما يبدو انه صواب بالنسبة لكل انسان هو صواب بالنسبة له ، واذا كان علينا أن نحرز شيئا جديرا بأن نطلق عليه الاخلاقيات فواضح انه يجب أن يكون قانونا للجميع وليس مجرد قانون للبعض ويجب أن يكون صادقا وملزما لجميع الناس ومن ثم يجب أن يتأسس على ما هو كلى فى الانسان أى عقله . وأن تأسيسه على الانطباعات الحسية والمشاعر يعنى تأسيسه على الكتبان الرملية المتحركة . أن مشاعرى وأحاسيسى لا تلزم أى أحد سواى ومن ثم فان القانون الصادق الكلى لا يمكن أن يتأسس عليها . ومع هذا وحد السوفسطائيون بين الاخلاقيات ومشاعر الفرد ، وما أظن أنه صواب يكون صوابا بالنسبة لى ، وما تظنه صوابا بالنسبة لك هو صواب بالنسبة لك ، وما يريده كل انسان بارادته اللاعقلية ويختار أن يفعله يكون مشروعاً له ، وهذه النتائج استخلصها بولوس وتراسيماخوس وكريتياس .

والان اذا لم يكن هناك شيء هو الصواب الموضوعى على هذا النحو فانه سيترتب على ذلك أن قوانين الدولة يمكن الا تتأسس الا على القوة والعادة والقناعة . اننا غالبا ما نتحدث عن القوانين العادلة والقوانين الخيرة ولكن أن نتكلم بهذه الطريقة معناها اننا نضمن كلامنا وجود معيار

موضوعى للخير والعدالة به يمكننا أن نقارن القانون ونتبين ما اذا كان يتفق مع ذلك المعيار أم لا . وبالنسبة للسوفسطائيين الذين أنكروا أى معيار من هذا النوع يصبح من اللغو الحديث عن القوانين العادلة والخيرة، فما من قانون خير أو عادل فى ذاته لانه لا يوجد شئ اسمه الخير أو العدالة . أو اذا استخدموا كلمة مثل العدالة فانهم يحددونها هل تعنى حق الاقوى أو حق الاغلبية . وقد استخلص بولوس وتراسيماخوس بالتالى أن قوانين الدولة هى من اختراع الضعفاء الذين بلغ بهم المكر مداه — وقد لجأوا الى هذه الحيلة — للسيطرة على الاقوياء وسلبهم ثمار قوتهم الطبيعية . أن قانون القوة ليس الا القانون الوحيد الذى تعترف به الطبيعة . لهذا اذا كان الانسان قويا بما فيه الكفاية لتحدى القانون بالحصانة فان له الحق أن يفعل هذا ، وهكذا كان السوفسطائيون أول من روجوا لمذهب القوة هى الحق وأن لم يكونوا الاخيرين . وعلى هذا النحو فسر كريتياس الاعتقاد الشعبى والايمان بالالهة على أنه اختراع من جانب سياسى محترف للسيطرة على الفوضى عن طريق الخوف .

ومن الواضح الان أن الاتجاه الكلى لهذه التعليم السوفسطائية هو اتجاه مدمر ومعاد للجميع . أنه مدمر للدين والاخلاقيات وأسس الدولة وكل المؤسسات القائمة ونستطيع الان أن نتبين أن آراء السوفسطائيين كانت فى الواقع بكل بساطة هى بلورة فى الفكر المجرد للاتجاهات العملية لهذا العصر . فالتناس فى الممارسة والسوفسطائيون فى النظرية يطأون تحت الاقدام قيود القانون والسلطة والعادة ولا يتركون سوى تحدى الفرد فى ارادته الفجة وانانيته ولقد كان هذا العصر فى الواقع — « عصر نهضة » وهو يعنى عصر استنارة ، وعصور الاستنارة هذه على ما يبدو تأتى دوريا فى تاريخ الفكر وفى تاريخ الحضارة . ولقد كان هذا أول عصر نهضة يتناوله تاريخ الفلسفة وأن لم يكن الاخير . لقد كان عصر تنوير يونانيا . ومثل هذه العصور لها خصائص معينة : فهى تأتى — كتاعدة عامة — عقب حقبة من الفكر البناء ، وفى مثالنا الراهن يأتى عصر التنوير اليونانى عقب التطور العظيم للعلم والفلسفة من طاليس الى انكساجوراس . وفى مثل هذه الفترة البناء يحمل المفكرون الكبار مبادئ جديدة تتسرب فى خلال الزمن الى جماهير الشعب وتؤدى الى علم شعبى

أن لم يكن علما ضخلا وثقافة واسعة الانتشار ، وتصبح التربية الشعبية صفة للعصر والافكار الجديدة المثبتة وسط الشعب تحطم المسلمات القديمة والافكار القائمة ، وهكذا يصبح الفكرى الذى كان بناء فى الاول مدمرا وهو متفعل وسط الناس . ومن ثم فان التفكير الشعبى فى عصر التنوير يفضى الى الرفض والشك وعدم الايمان . انه فكر سلبي فحسب فى أوجه نشاطه ونتائجه ، ويتم تدمير السلطة والتراث والعادات اما كلية أو جزئيا . ولما كانت السلطة والتراث والعادات هى أسمنت البناء الاجتماعى فانه يظهر تحلل عام لهذا البناء الى افراده المكونين له ، ويوضع التأكيد كله على الفرد . ويصبح الفكر متركزا حول الذات ، أن الفردية هى نفمة سائدة والذاتية المتطرفة هى مبدأ العصر . وكل هذه الصفات تظهر فى عصر النهضة اليونانى . والمذهب السوفسطائى القائل أن الحقيقة هى ما اعتقده (أنا) والخير هو ما اختار أن افعله (أنا) هو التطبيق المتطرف للمبادئ الذاتية والمتمركزة حول الذات .

ولقد كان القرن الثامن عشر فى أوائله فى انجلترا وفرنسا بالمثل عصر تنوير وكذلك هذه الحقبة التى نكاد نخرج منها الان غمى : تحمل العديد من صفات عصر النهضة فهو قرن ملئ بالشك والتدمير . وقد تعرضت للنقد المدمر كل المؤسسات القائمة والزواج والاسرة والدولة والقانون . ولقد جاء عقب انتهاء حقبة عظيمة من التفكير البناء والتطور العلمى فى القرن التاسع عشر . وأخيرا فان العصر قد أوجد فلسفته البروتاجورية والتى يسميها البراجماتية ، فإذا لم تكن البراجماتية متمركزة الذات غمى متمركزة اجتماعيا ، والحقيقة لا تعود منظورة على أنها حقيقة موضوعية على البشرية أن تتطابق معها ، فما هو (مفيد) فى اعتقاده والايمان (المثر) عمليا هو الحقيقة . ولكن لما كان (المثر) فى عصر وبلد غير (مثر) فى عصر آخر وبلد آخر لان ما هو مفيد فى اعتقاده اليوم سيكون بلا جدوى غدا فانه يترتب على هذا عدم وجود حقيقة موضوعية مستقلة عن البشرية جمعاء . أن الحقيقة لا تتحدد الان على أنها مستندة الى احساسات الانسان كما كان الحال عند بروتاجوراس

بل على أنها معتمدة على إرادة الإنسان . وفي الحاليين لا نجد أن العنصر الكلى في الإنسان أى عقله هو الذى يكون أساس الحقيقة والاخلاقيات بل نجد العنصر الجزئى الفردى الذاتى فيه .

وعلىنا الا ننسى الجدارات الكثيرة عند السوفسطائيين . فمن الناحية الفردية كانوا في الغالب رجالا جديرين بالاحترام فلا شيء يمكن أن يؤخذ ضد بروتاجوراس وأصبح يضرب المثل بروديكوس لحكمته وصواب مبادئه . زيادة على ذلك ساهم السوفسطائيون كثيرا في تقدم المعرفة . لقد كانوا أول من وجهوا الانتباه الى دراسة الكلمات والجمال والاسلوب والنثر الفنى والايقاع ، ولقد كانوا مؤسسى علم الخطابة ، ونشروا التعليم والثقافة في جميع أنحاء اليونان وأوجدوا دالعا كبيرا لدراسة الافكار الاخلاقية التى جعلت من تعاليم سقراط أمرا ممكنا وأثاروا دوامة من الافكار بدونها ما كان يمكن لعصر افلاطون وأرسطو العظيم أن يرى النور . ولكن من وجهة النظر الفلسفية جدارتهم قائمة لأول مرة في الاعتراف العام (بحق الفاعل) ، فلو كان هناك — برغم كل شيء — كثير من المبررات في هذه الهجمات التى شنّها السوفسطائيون على السلطة والاشياء القائمة والتقاليد والعادات والمعتقدات . والإنسان ككائن عاقل لا يجب أن تتجبر فيه السلطة والمعتقد والتراث ، أنه لا يمكن أن يخضع بالعنف لفرض المعتائد من مصدر خارجى . وليس هناك غرد له حق القول : « أنت سوف تعتقد في هذا » أو « أنت سوف تعتقد في ذاك » ، وأنا ككائن عاقل لى الحق في استخدام عقلى والحكم بنفسى . لماذا أراد إنسان أن يقتنعنى فلا يجب أن يلجأ الى القوة بل الى العقل . وهو بهذا لا يفرض آراءه على من الخارج ، بل يبيث آراءه من المصادر الباطنية لتفكرى ، أنه يرى أن آراءه هى في الواقع آرائى ، اذا ما تبينت هذا . لكن خطأ السوفسطائيين هو أنهم وهم يعترفون بحق الذات أو الفاعل ينسون بالمرّة ويتجاهلون تماما (حق الموضوع) . فالحقيقة لها وجود موضوعى وهى على ما هى عليه سواء آمنت بهذا أم لا . أن خطأهم هو أنهم بالرغم من أنهم قد تبينوا بحق أن الحقيقة والاخلاقيات صادقة بالنسبة لى يجب أن تتطور من نفسى لا أن تفرض من الخارج ومع هذا وضعوا التأكيد على خصائصى ودوافعى ومشاعرى واحساساتى الجزئية العرضية وجعلوها مصدر الحقيقة والاخلاقيات بدل التأكيد على الجانب الكلى في وهو العقل كمصدر للحقيقة

والصدق . « الانسان هو معيار الاشياء جميعا » ، من المؤكد هذا ، ولكن الانسان ككائن عاقل لا الانسان كحزمة من الاحساسات الجزئية والانطباعات الذاتية والدوافع والابتسارات اللاعقلية والتمركز الذاتى الارادى والغرائب والخزملات والخيالات .

والامثلة الطيبة على المبادئ الحققة والخاطئة عند السوفسطائيين نجدها فى البروتستنتانية المحدثه والديمقراطية الحديثه . غالببروتستنتانية كما يقال فى الغالب قائمه على حق الحكم الخاص وهذا ببساطة هو حق الفاعل ، حق الفرد فى ممارسة عقله . ولكن اذا غسرنا هذا على أنه يعنى أن كل فرد مخول له أن يشكل أهواءه وتخيالاته الوهمية كقانون فى المسائل الدينية اذن غسيكون لدينا النوع السيئ من البروتستنتانية والديمقراطية هى بكل بساطة بروتستنتانية سياسية والافكار الديمقراطية هى النتاج المباشر لحركة الاصلاح البروتستنتانية . يقوم المبدأ الديمقراطى على أنه ليس مطلوبا من الكائن العاقل أن يطيع القانون الذى لا يقبله عقله . لكن القانون يجب أن يتأسس على العقل ، على ما هو كلى فى الانسان . أنا ، كفرد ، كمجرد أنا ، ليست لدى حقوق ولكن عندما أكون كائنا عاقلا ، كائنا كليا بالامكانية ، عضوا فى مجتمع العقل تكون لى حقوق واستطيع أن أشرع لنفسى وللآخرين . ولكن اذا كانت ارادة الفرد الهوائية وأهواؤه وأوهامه موجودة فى القانون اذن غسوف تتحول الديمقراطية الى غوضوية وبولشفية .

وسيكون خطأ كبير افتراض أن مذاهب السوفسطائيين هى مجرد افكار عفى عليها الزمن وأنهار افكار ميتة وحفرية لاتهم سوى المؤرخين وليست لها أهمية بالنسبة لنا . بالعكس ، أن الفكر الشعبى الحديث يموج بأفكار واتجاهات السوفسطائيين وغالبا ما يقال أن الانسان يجب أن تكون له قناعات قوية وهناك أناس يشتطون حتى غيقولون أنه لايعهم ما يؤمن به الانسان طالما أن ما يؤمن به يؤمن به بقوة وبشدة . ومن المؤكد الآن أن من الحق أن الانسان ذا القناعات القوية أكثر أهمية من الانسان الذى بلا آراء . أن الاول هو على الاقل قوة فى العالم على حين أن الثانى بلا لون وبلا فاعلية . ولكن مجرد التأكيد المطلق على القناعات

وحدها أمر خاطيء فالاختبار الاخير لما له قيمة يجب في المقام الاول ان يكون ما اذا كانت قناعات الانسان حققة أم زائفة ، يجب ان يكون هناك معيار موضوعي للحقيقة ونسيان هذا والتحدث عن مجرد وجود آراء قوية في حد ذاتها هو الوقوع في نفس خطأ السوفسطائيين .

وهناك قول عام شائع آخر هو ان لكل فرد الحق في ان تكون له آراؤه الخاصة . هذا حق وهذا يعبر عن حق الفاعل في استخدام عقله ولكن يجرى تفسير هذا القول أحيانا على نحو مختلف ، لماذا تهمسك الانسان برأى لا عقلى كامل واذا كان كل سلاح ينزع من يديه واذا كان يزاح من كل موضع يتخذه — حتى أنه لا يبقى له سوى الاعتراف بسانه مخطيء فنان مثل هذا الانسان سوف يتمسك بالقول ان له الحق في ان تكون له آراؤه . ولكننا لا نذهب هذه الوجة فالانسان له حق الآراء الخاطئة ، أنه لا يوجد اى حق في الآراء الخاطئة . ليس لك حق في رأى من الآراء ما لم يتأسس على ما هو كلى في الانسان الا وهو عقله . وأنت لا تستطيع ان تزعم هذا الحق باسم انطباماتك الذاتية وأهوائك اللاعقلانية . واذا فعلت هذا فانت تخطيء خطأ السوفسطائيين .

واتجاهات النمط الاكثر ضحالة للعقلانية الحديثة تظهر تفكيراً سوفسطائياً مماثلاً. فيقال ان الافكار الخلقية تتباين كثيراً في البلدان المختلفة والعصور المختلفة فمثلاً البغاء مسموح به في اليابان والفحشاء في المحارم لم يكن ممنوعاً في مصر القديمة . وهذه الافكار يجب ان تكون تحذيراً لنا ضد العقلية الضيقة الافق القطعية في المسائل الاخلاقية . ولكن بعض الناس يستخلص من هذه الوثائق أنه لا يوجد قانون خلقى صادق كلى وموضوعى حقيقى . ان النتيجة لا تترتب على المقدمات والنتيجة زائفة . ان آراء الناس تختلف لا حول المسائل الاخلاقية فحسب بل ايضا حول اى موضوع تحت الشمس . اذا كان الناس منذ بضع مئات من السنين آمنوا بان الارض مسطحة على حين اننا نؤمن الان بانها مستديرة فاته لا يترتب على هذا انها بلا شكل على الاطلاق وأنه لا توجد حقيقة مطلقة

في المسألة . وإذا كانت آراء الناس تختلف في العصور المختلفة والبلدان المختلفة حول ماهية القانون الخلقى الحق فانه لا يترتب على هذا انه لا يوجد قانون خلقى موضوعى .

وسوف نأخذ مثالنا الاخير الحديث الدائر الان عن أهمية تنبئة شخصية الانسان . يقال ان الانسان يجب « أن يكون نفسه » وأن التعبير عن غرديته يجب أن تكون فكرته الأساسية . ومن المؤكد أنه أمر طيب أن يكون الانسان نفسه بمعنى أنه سيكون أمرا زائفا التظاهر بما ليس عليه . زيادة على ذلك مما لا شك فيه أن لكل انسان مواهب خاصة معينة يجب تطويرها حتى يمكنهم أن يساهموا — كل بطريقته الخاصة — بقدر الامكان في الثروة الروحية والمادية للعالم . غير أن هذا المثال للفردية يفضى في الغالب الى تطورات خاطئة كما رأينا في مجالى الفن والتعليم . فناديب مثل أوسكار وايلد الذى شخصيته شريرة في جوهرها يدافع عن مبادئه الفنية المتحللة على أساس أنه يحتاج الى أن يعبر عن شخصيته وأن الفن ليس سوى مثل هذا التعبير الشخصى وأنه غير خاضع لاي معيار سوى غردية الفنان . وهناك بعض الكتاب الذين يكتبون في التربية ومن بينهم الكاتب المسرحى الايرلندى برنارد شو يتشابهون مع السيمبسطائيين وهم يقولون لنا أن محاولة تعديل شخصية الطفل بالنظام هو خطأ في حق شخصيته وأن الطفل يجب أن يسمح له تطوير غرديته على نحو مطلق . ولكن علينا أن نحتج ضد هذا لأن تربية الفردية كشيء في ذاته ووضع تأكيد مطلق عليها أمر خاطئ . أن تربية الفردية ليس شيئا حسنا في ذاته ، فليس شيئا طيبا اذا كانت الفردية غردية لا قيمة لها . فاذا أبدى الطفل ميولا وحشية أو أنانية فيجب إخضاعه للنظام ومن السخف اقية شخصيته لدرجة أن تتطور كما تشاء . وبالطريقة نفسها فان مثال الفردية غالبا ما يتم تفسيره على أنه يعنى أن مجرد تربية النزعات المتمركزة الذات وغرائب الفرد شيء طيب . غير أن التفردات الشخصية للانسان هى بالضبط ما ليس له قيمة فيه . وما يستحق أن نعتبره الحقوق المقدسة (للشخص) هو طبيعته العقلانية والكلية .

الفصل العاشر

سقراط

وسط انهيار مثل الحقيقة والاخلاقيات من جراء السوفسطائيين ظهرت في أثينا شخصية سقراط الذى قدر عليه أن يستعيد النظام من وسط الفوضى وادراج السوية في الحياة الثقافية المفككة في ذلك العصر . لقد كان أبوه نحاسا وأمه قابلة ولا يعرف الا القليل عن أوائل حياته وتربيته فيما عدا أنه اشتغل بوظيفة أبيه كمثال . وفي السنوات الأخيرة جرت العادة على عرض بعض التماثيل في الاكروبوليس في أثينا وقيل أنها من صنع سقراط . لكنه تخلص من مهنته في سن مبكرة لكي يكرس نفسه لما اعتبره رسالته في الحياة الا وهى الفلسفة ولقد أمضى حياته بالكامل في أثينا ولم يفادها اطلاقا سوى لفترات قصيرة في ثلاث مناسبات عندما جند في الحملات العسكرية في الجيش الاثيني . ولقد اشتغل فيما يتراوح ما بين عشرين عاما وثلاثين عاما بالفلسفة في أثينا الى أن اتهم وهو في السبعين بانكار الالهة القومية وادراج آلهة من عنده وفساد الشباب ويسبب هذه التهم حكم عليه بالموت وأعدم .

والظاهر الشخصى لسقراط شنيع فهو قصير وقبيح ومع تقدمه في السن أصيب بالصلع وأنفه عريض مسطح ملئ الى الأعلى ، وهو يمشى وهو يعدو على نحو غريب وله عادة تحريك عينيه بشكل دائرى وملابسـه قديمة وفقيرة وهو لا يعبأ بالمظاهر الخارجية الا قليلا أو لا يعبأ بها على الاطلاق .

ويؤمن سقراط بأنه مستلهم في أعماله بصوت علوى يسميه (الشيطان) وهذا الصوت — فيما يعتقد — أعطاه القدره على تمييز النتائج الطيبة من الشريرة لاماله المفترضة وما من شئ يستطيع أن يحول بينه وبين اطاعة أوامره . ولم يشيد سقراط أية فلسفة أى أنه لم يشيد مذهباً نسبياً في الفلسفة وهو مؤلف نزعات فلسفية ومنهج فلسفى ولم يخضع آراءه للكتابة وطريقته في التفلسف قائمة على الجدال وكانت عادته أن يتوجه الى السوق

فى اثينا يوميا او أية بقعة اخرى يتجمع فيها الناس وهناك ينخرط فى النقاش مع أى شخص مستعد للتحدث معه عن المشكلات العميقة للحياة والموت ويستطيع الفقير أو الفنى الشاب أو العجوز الصديق أو الغريب أن ينصت كما يشاء لحديث سقراط . ولم يكن يتقاضى اجرا كما يفعل السوفسطائيون وظل دائما انسانا فقيرا . ولم يكن مثل السوفسطائيين يلتقى بخطب مسهبة واحاديث مطولة ولم يكن يزوق المحادثة على الاطلاق وكثيرا ما يكون الطرف الاخر هو المستائر بمعظم الحديث ولم يكن يفعل سوى المقاطعة متدخلا بالاسئلة والتعليقات ومع هذا يظل سيد المحادثة دائما ويوجهها الى قنويات مثيرة . وتضطرد المحادثة أساسا بمنهج السؤال والجواب وهو بالاسئلة الدقيقة يبتعث أفكار شريكه فى النقاش فيصححها أو يفندھا أو يطورھا

وسقراط وهو يواصل عمله اليومي قد اعتبر نفسه دون شك منشغلا برسالة مفروضة عليه من جانب الرب على نحو غير طبيعى . وعن أصل هذه الرسالة لدينا قدر منها فى محاولة (الدفاع) لافلاطون حيث وضع على لسان سقراط هذه الكلمات . (١) « كان شريفون كما تعلمون صادق الشعور فى كل مايعمل ، فقد ذهب الى معبد دلفى وسال الراعية فى جراءة لتنبؤه — واعدود فارجو الا تقاطعونى — سال الراعية لتنبؤه أن كان هناك من هو أحكم منى فاجابت النبىة أن ليس بين الرجال من يفضلنى بحكمته . . . لما اتانى جواب الراعية قلت فى نفسى : ماذا يعنى الاله بهذا ؟ انه لغز . لم أفهم له معنى ، من جانبى ليس لدى من الحكمة كثير ولا قليل فماذا عساه يقصد بقوله اننى احكم الناس ؟ ومع ذلك فهو اله يستحيل عليه الكذب لان الكذب لا يستقيم مع طبيعته ففكرت وأمعنت فى التفكير حتى انتهيت آخر الامر الى طريقة أحقق بها القول اعتزمت أن أبحث عنى يكون أحكم منى ، فان صادفته أخذت سمى نحو الاله لارد عليه ما زعم فأقول له : (هاك رجلا

(١) هذا النص فضلت ادراجه نقلا عن الترجمة الرائعة التى قام بها الدكتور زكى نجيب محمود للمحاورة ضمن كتاب (محاورات افلاطون) الذى يضم ترجمته لمحاورات افلاطون . أوطيفرون ، الدفاع ، اقريطون ، فيدون (المترجم)

أكبر منى حكمة وقد زعمت انى أحكم الناس) لهذا قصدت الى رجل السياسة — ولا حاجة بى الى ذكر اسمه — فقد عرف بحكمته وامتحنته فانتهيت الى النتيجة الاتية :

لم أكد أبدأ معه الحديث حتى قررت فى نفسى عقيدة بأنه لم يكن حكيما حقاً ، على الرغم من شهادة الكثيرين له بالحكمة ، وعلى الرغم مما ظنه هو نفسه فى حكمته وقد جاوز به الغرور شهادة الشاهدين فحاولت أن أقنعه بأنه وان يكن قد ظن فى نفسه الحكمة الا أنه لم يكن بالحكيم الحق ، فادى به ذلك الى الغضب منى وشاطره فى غضبه كثيرون ممن شهدوا الحوار وسمعوا الحديث ، فغادرته قائلاً فى نفسى : انى وان كنت أعلم أن كلينا لا يدري شيئاً عن الخير والجمال فاننى أفضل منه حالا لانه يدعى العلم وهو لا يعلم شيئاً . وأما أنا فلا أدري ولا أعرض من سابقة دعوى فى الفلسفة فانتهيت معه الى النتيجة نفسها وعادانى هو الآخر وأيده فى موقفه عدد كبير .

ونستطيع ان نتبين فى هذه الفقرة أيضاً الاصل المفروض لصفة سقراطية خاصة أخرى الا وهى « التهكم » السقراطى . فان سقراط يقوم فى أية مناقشة بالاعتراف بأنه جاهل جهلاً مطبقاً بالموضوع المطروح وانه ليس مهتماً الا بتعلم الحكمة التى لدى المتحاور معه . وهو متأثر للغاية بالفكرة الذاهبة الى أنه ليس هو فقط بل كل الآخرين يعيشون فى معظم الاحيان فى جهل بالاشياء التى تعد من أهم ما يكون لمعرفة الا وهى : طبعة الخير والجمال والحق ولقد آمن بأن المعرفة الذاتية الاسلوبية للحكيم هى فى معظمها ليست سوى الجهل المتبدى . ومع هذا اتخذ من الحتراف الجهل هذا سلاحاً هجومياً وتحول على يديه الى سلاح خطابى استخدمه ببراعة ضد أولئك المتباهين بأهميتهم وحكمتهم والمتظاهرين بمعرفة ليست لديهم . ومثل هذا التظاهر الضحل بالمعرفة يفضحه سقراط دون هوادة . ومع امثال هؤلاء الناس يبدأ النقاش بالاقترار بجهله والتعبير عن رغبته فى تعلم المعرفة التى لديهم . وهم فى شغفهم باستعراض معرفتهم انما يندفعون للاقرار ببعض

التوكيدات الموجبة . ويظهر سقراط ابتهاجه بهذا لكنه يضيف ان هناك شيئا او شيئين في الموضوع المطروح لم يفهمه ويشرع في القاء أسئلة محرجة لاطهار الضحالة أو التفاهة أو الجهل الوارد في الاجوبة .

ولقد كان شباب أثينا هو الذى تجمع حول سقراط الذى كان بالنسبة لهم مركزا للنشاط الثقافى وينبوعا للالهام وهذه الواقعة هى التى شكلت غيما بعد أساس اتهامه « بافساد الشباب » . لقد كان انسانا له أنبل طبع وأبسط حياة ، ولم يكن يتقاضى أجرا ولم يقتن ثروة . لقد كان غفيرا لا يهتم بالخيرات الدنيوية وهو متحرر من الاحتياجات والرغبات العادية لدى الناس وكرس نفسه تماما لاقرار ما يراه وحده له قيمة الا وهو الحكمة والفضيلة . ولقد كان مزودا بقوة على التحمل الجسمانى والعزيمة الاخلاقية وعندهما اشترك فى الجيش فى حرب البيلوبونيس ادهشه رفاقه من الجنود بشجاعته وتحمله الشديد لكل مشقة . وفى مناسبتين خاطر بنفسه لانتقاذ حياة رفاقه . ويقال ان سقراط فى معركة ديليوم كان الوحيد الذى احتفظ برأسه مرفوعا من الاثينيين وكان رغبيا ممتازا ورغم بساطة عاداته وتحرره من اللذات المادية لم يجعل من هذا التحرر اقنوما أو صنما معبودا ولم يجعله ينحدر الى مصاف الزهد الشديد . وهكذا لم يكن يحتاج للنبيذ ولكن اذا كانت المناسبة تقتضى هذا لم يكن يكتفى بالشرح بل كان يفوق الآخرين فى الشراب دون أن تهتز له شعرة . وفى محاورة (المأدبة) يصور افلاطون شخص سقراط وهو جالس طوال الليل يشرب ويتجادل فى الفلسفة مع أصدقائه . وتدرجيا يبدأ الضيوف يتطوحن الواحد بعد الآخر تاركين سقراط وشخصين آخرين فقط وأخيرا مع طلوع الفجر ينام هذان الشخصان أيضا غير أن سقراط يهيب ويفتسل ويتوجه الى السوق ليبدأ عمله اليومى .

وعندما بلغ السبعين حوكم بثلاث نهم :

(١) انكار الالهة القومية .

(٢) تنصيب آلهة جديدة خاصة به :

(٣) افساد الشباب . وهذه التهم كلها لا أساس لها بالمرة . فالتهمة الاولى يمكن تماما توجيهها ضد معظم المفكرين اليونان السابقين فمعظمهم لا يؤمن بالديانة القومية ، بل كثير منهم ينكر صراحة وجود الالهة . ويكاد يكون سقراط هو وحده الذى امتنع عن مثل هذه الاقوال بل بالعكس ، كان يشترك فى تكريم الالهة وكان يحث سامعيه فى أية مدينة يتواجد فيها على تكريم الالهة حسب عادات تلك المدينة . وعلى أية حال ، فانه — حسب رواية أكرينوفاغون — يميز بين الالهة المتعددين والخالق الوحيد للكون الذى يدبر ويرعى ويحرس نفوس الناس . وتبدو التهمة الثانية قائمة على رغم سقراط أنه يهتدى بصوت باطنى علوى ولكن مهما تأملنا فى هذا الزعم فانه لا يصلح أساسا قويا لاتهامه بالدعوة لاله جدد . والتهمة الثانية الخاصة بافساد الشباب هى بالمثل لا أساس لها بالرغم من أن القبيادس الذى كان تلميذا مفضلا لسقراط أصبح خائنا لاثينا فيما بعد وعاش حياة تحلل بشكل لا خلاق له وهذا بلا شك القى ظلالا على الفيلسوف فى أعين الاثينيين . ولكن سقراط لم يكن مسئولا عن الافعال الشائنة التى ارتكبها القبيادس وكان تأثيره العام على الشباب الاثينى على عكس افساد تماما .

فماذا اذن كانت الاسباب الحقيقية لهذه الاتهامات ؟ أولا ليس هناك شك أن سقراط قد خلق له أعداء شخصيين عديدين ، فهو فى مجادلاته اليومية لم يكن يخرج فحسب الرجال الاقوياء فى اثينا بل أظهر جهرة وبشكل غج جهل أولئك الذين يتظاهرون بالحكمة . وعلى أية حال لم يكن هناك سبب يدعم الى الاعتقاد بأن الثلاثة الذين وجهوا الاتهام وهم مليتوس وليقون وأنيثوس وجهوا الاتهام بسبب العداوة الشخصية ، غير أنهم كانوا رجالا من قش دفعهم للامام أشخاص اقوياء ظلوا فى الساحة الخلفية . ثانيا أظهر سقراط بغضا للديمقراطية الاثينية . لم يكن من ناحية الوجدان والشعور أرسقراطيا كما لم يكن من مؤيدى مصالح الصفوة من القلة اصحاب الامتيازات لكنه لم يستطع أن يكيف نفسه مع حكم الغوغاء الذى كان يتم باسم الديمقراطية . ولقد امتقد سقراط أن حكم الدولة يجب أن يقوم فى أيدي الحكماء والعادلين والاخير المدربين على الحكم وهؤلاء قلة بالضرورة . وهو نفسه لم يشترك بأى دور فى الحياة السياسية فى ذلك الوقت مفضلا أن يقود بتأثيره ونصيحته الشباب الذين قد تقع فى أيديهم فى

يوم ما واجبات الدولة . ولم يحدث الا في مناسبتين اثنتين فقط أن اشترك في السياسة وفي المناسبتين تعرض سلوكه للهجوم . وهاتان الحادثتان واردتان في محاوره (الدفاع) لافلاطون سوف أوردها . والحادثة الاولى تشير الى ما بعد موقعة أرجينو ساي ، لقد أحرز الاسطول الاثيني نصرا هناك لكنه خسر خمسا وعشرين سفينة حربية وغرق كل بحارة هذه السفن ويعزا هذا الى اهمال القادة وكانت هناك حيرة في اثينا عند عودتهم ما اذا كان القادة يقدمون الى المحاكمة وبمقتضى قانون اثينا فان كل متهم يجب أن يقدم في محاكمة منفصلة ولكن القضاة وهم مهتمون بأدانة القادة قرروا في هذه الحالة محاكمتهم كلهم دفعة واحدة . يقول سقراط في محاوره (الدفاع) : « اننى لم أشغل منصبا الا مرة عضوا في مجلس الدولة . وكانت رئاسة المجلس عند محاكمة القواد الذين لم ينقذوا جثث القتلى بعد موقعة أوجينيس لقبيلة أنتيوخس — وهى قبيلتى — فرايتهم أن تحاكموهم جميعا . وكان ذلك منافيا للقانون كما أدركتم ذلك جميعا غيما بعد ، ولكنى كنت اذ ذاك وحدى بين أهل برتيان أعارض الافتئات على القانون ، وأعلنت رأيي مخالفا لكم . ولما تهددنى الخطيئة بالحبس والطرده وصحتم جميعا فوجهي آثرت أن أتعرض للخطر مدافعا عن القانون والعدل على أن أساهم في الظلم خشية السجن أو الموت حدث ذلك في عهد الديمقراطية ، فلما تولى زمام الامر الطفافة الثلاثون أرسلوا الى والى أربعة معى وكنا تحت السقيفة فأمرونا أن نسوق اليهم ليون السلامى من بلدة سلامسى لينزلوا به الموت — وذلك مثل لاوامرهم التى اعتادوا أن يلتوها لكى يشركوا معهم في جرائمهم اكبر عدد ممكن من الناس فبرهنت لهم قولا وعملا اننى لا أعبأ بالموت وأنه لايزن عندى قشة أن صح هذا التعبير وأن كل ما أخشاه هو أن أسلك سلوكا معوجا شأننا فلم أرهب طغيان تلك العصابة الظالمة ولم تضطرننى الى ركوب الخطأ . فلما أخرجنا من السقيفة حيث كنا ذهب الاربعة الآخرون الى سلامسى في طلب ليون . أما أنا فقد أخذت سمى نحو الدار في هدوء صامت ، وكنت أتوقع أن أفقد حياتى لقاء ذلك العصيان لولا أن دالت دولة الثلاثين بعد ذلك بقليل . » (١) .

ولكن كان هناك سبب ثالث واكبر لادانة سقراط . فهذه التهم وجهت اليه لان العقلية الشعبية قد خلطت بينه وبين السوفسطائيين ، وهذا امر خاطيء تماما لان سقراط لا يماثل السوفسطائيين بالمرءة سواء في طريقة حياته أو في اتجاه تفكيره وهى شىء مضاد للسفسطة . غير أن مثل هذا الخلط لدى العامة قائم ويتضح هذا من مسرحية « السحب » لاريسطوفان . لقد كان اريستوفان رجعيا في الفكر والسياسة ويكره السوفسطائيين باعتبارهم ممثلين للحدثاء وقد هاجمهم في مسرحيته الكوميديّة « السحب » . ويظهر سقراط في المسرحية باعتباره الشخصية المحورية وزعيم السوفسطائيين . وهذا غير حقيقى بالمرءة ولكن هذا دليل على أن سقراط قد ظن عنه خطأ أنه سوفسطائى وساد هذا الظن بين الاثينيين . ولم يكن اريستوفان ليخاطر بايراد هذا في مسرحيته لو لم يكن جمهوره يشاركه في هذا الظن . وفي هذه الفترة كانت هناك موجة رجعية تغمر اثينا وكان هناك تحامل ضد السوفسطائيين الذين كان الظن فيهم أنهم يقلبون جميع مثل الحق والخير. ولقد وقع سقراط ضحية لغضب الجماهير من السوفسطائيين .

ولقد تبدى سقراط في المحاكمة رزينا ومثلنا بالثقة . ولقد كان معتادا في تلك الايام أن يقوم الشخص المتهم بالانتحاب والعيويل لتلقى القضاة والبحث عن خلاص بشتى الطرق ويستثير الشفقة باظهار زوجته وأولاده في المحكمة . وقد رغب سقراط أن يفعل أى شىء من هذه الامور واعتبرها ليست مما يشرف الانسان . ولم يكن (دساعة) في الحقيقة دساعا عن نفسه بقدر ما كان اتهاما لقضائه وسكان اثينا على فسادهم ورنذيلتهم . وموقف سقراط هذا هو الذى أدى الى ادانته . ولقد كان هناك من الاسباب ما يدعو الى الاعتقاد بأنه لو كان لجأ الى الملاينة ولو بنعمة توفيقية لكان اطلق سراحه . ولقد ثبتت تهمته بأغلبية قليلة . وكان القانون ينص اذا ثبتت التهمة أن يقوم أولئك الذين وجهوا الاتهام أن يقتروا أولا العقوبة التى يرونها مناسبة ثم يقترح المتهم عقوبة بديلة ، وعلى القضاة أن يقرروا أى العقوبتين هو الملائم . ولقد اقترح متهمو

سقراط عقوبة الاعدام . وهنا كان يمكن لسقراط أن ينفذ بجلده باقتراح عقوبة خفيفة ، فلقد كان هذا سيرضى الناس الذين كانوا مهتمين بادانة الفيلسوف المتعب . غير أن سقراط أكد وكله كبرياء أنه لما كان لم يرتكب أى جرم فإنه لا يستحق عقابا وأن اقتراح عقوبة يعنى الاعتراف بأنه مذنب . ولما كان يرى أنه ليس شخصا مذنبا بأية حال فقد نظر الى نفسه فى ضوء الاريحية العامة وعلى هذا فقد اقترح بأن يكرم تكريما عاما بأن يمنح مقعداً فى مجلس الشيوخ . ومع هذا لما كان القانون يرغبه على اقتراح عقوبة فقد اقترح مع ايمانه ببراعته أن يفرم ثلاثين قطعة نقدية . ولقد ملا هذا السلوك صدر قضائه ضيقا منه فحكم عليه بالموت بأغلبية كبيرة ونجد أن حوالى ثمانين قاضيا ممن صوتوا لصالح تبرئته قد صوتوا الان لاعدامه .

ولقد انقضى ثلاثون يوما قبل اعدامه وأمضى هذه الايام فى السجن . ولقد حثه أصدقاؤه المخلصون على الهرب وكانت هذه الامور ممكنة فى أثينا ولقد سبق لانكساجوراس أن هرب بمساعدة بركليز . وأن قطعة نقد غصية صغيرة فى يد حراسه يمكنها أن تحل المسألة ، وكان يمكن لسقراط أن يهرب الى تسالى حيث لا يطوله القانون كما هرب انكساجوراس الى أيونيا . غير أن سقراط أصر على الرفض قائلا ان الهرب من الموت جبن وأن على الانسان أن يطيع القوانين . ولقد صدر الحكم باعدامه ويجب أن يطيع القانون . وبعد ثلاثين يوما حبل اليه كأس مسموم وقد شربه دون أن يهتز .

وهنا تأتى حكاية موت سقراط التى قصها أفلاطون والتى أقتبسها من محاوره (فيدون) وهى فى تفاصيلها لا تعد تاريخية لكن يمكننا بالمثل أن نؤمن أن الحوادث الرئيسية وكذلك الصورة المرسومة لنا من تحمل الفيلسوف وجلده فى لحظاته الاخيرة هى تصاوير دقيقة للحقائق .

« لقد نهض ودخل غرفة الحمام يصحبه اقريطون ، الذى اثناسار
الينا بأن ننتظر ، فانتظرنا نتحدث وتفكر فى أمر الحواز وفى هول المصاب ،
لقد كنا كمن نكل فى أبيه وأوشكنا أن نقضى ما بقى من أيامنا كالايتام ،

فلما تم اغتساله جىء له بأبنائه (وكانوا طفلين صغيرين ويافعا) كما وفدت نساء أسرته ، فحادثهن وأوصاهن ببعض نصحه ، على مسمع من أقريطون ، ثم صرغهن وعاد الينا .

« ها قد دنت ساعة الغروب ، فقد قضى داخل الحمام وقتا طويلا ، وعاد بعد اغتساله فجلس الينا ، ولكننا لم نفص في الحديث وما هى الا ان جاء السجان ، وهو خادم الاحد عشر ، ووقف الى جانبه وقال : لست اتهمك يا سقراط بها عهدته في غيرك من الناس ، من سورة الغضب ، فقد كانوا يثورون ويصيحون في وجهى حينما آمرهم باجترار السم ، ولم اكن الا صادعا بأمر أولى الامر . أما أنت فقد رأيتك أنبل وأرق وأفضل ممن جاءوا قبلك الى هذا المكان ، فليس يخامرني شك أنك لن تنقم على ، فليس الذنب ذنبى ، كما تعلم ، انها هى جريرة سواى . وبعد غوداعا ، وحاول أن تحتل راضيا ما ليس من وقوعه بد ، وأنتك لتعليم غيم قنومى اليك ، ثم استدار فخرج منفجرا بالبكاء .

« فنظر اليه سقراط وقال : لك منى جليل بجميل . فساددع بما أمرتنى به . ثم التفت الينا وقال يا له من خادم ! انه ما انفك يزورنى فى السجن وكان يحادثنى الحين بعد الحين ، ويعاملنى بالحسنى ما وسعته . انظروا اليه الان كيف يدفعه فضله أن يحزن من أجلى ، فإلزام علينا يسا أقريطون أن نفعل ما يريد . مر أحدا أن يجىء بالقدح أن كان قد تم اعداد السم ، والا فقل للخادم أن يهيبء شيئا منه .

فقال أقريطون : ولكن الشمس لاتزال ساطعة فوق القلاع ، وكثير ممن سبقوك لم يجرعوا السم الا فى ساعة متأخرة بعد انذارهم . انهم كانوا يأكلون ويشربون وينغمسون فى لذائذ الحسن فلا تتعجل اذن ، اذ لايزال فى الوقت متسع .

« فقال سقراط : نعم يا أقريطون ، لقد أصاب من حدثتنى عنهم غيما فعلموا ، لانهم يحسبون ان وراء التأجيل نفعا يجنونه ، وانى كذلك لعلى حق فى الا أفعل كما فعلوا ، لاننى لا أظن انى منافع من تأخير شراب

السم ساعة قصيرة . اننى بذلك انما احتفظ وأبقى على حياة قد انقضى أجلها فعلا ، انى لو فعلت ذلك سخرت من نفسى أرجو اذن أن تفعل بما أشرت به ولا تعصى أمرى .

« فلما سمع اقريطون هذا اشار الى الخادم فدخل ، ولم يلبث قليلا أن عاد يصحبه السجان يحمل قدح السم ، فقال سقراط : أى صديقى العزيز ، أنك قد مررت على هذا الامر ، غارشدنى كيف أبدا : فأجاب الرجل : لا عليك الا أن تجول حتى تثقل ساقاك ثم ترقد ، فيسرى السم ، وهنا ناول سقراط القدح فحذق فى الرجل بكل عينيه ، يا أشكراتس ، وأخذ القدح جريئا وديعا لم يرع ولم يمتنع لون وجهه . هكذا تناول القدح وقال : ما قولك لو سكبت هذا القدح لاحد الالهة ، أفيجوز هذا أم لا يجوز ، فأجاب الرجل : أننا لا نعد يا سقراط الا بمقدار ما نظنه كافيا ، فقال : انى أنهم ما تقول ، ومع ذلك فيحق لى بل يجب على أن أصلى للالهة أن ثوفقنى فى رحلتى من هذا العالم الى العالم الآخر — فلعن الالهة تهنى هذا ؟ فهو صلاتى لها . ثم رفع القدح الى شفثيه وجرع السم حتى الثمالة رابط الجأش مفتبطا وقد استطاع معظمنا أن يكبح جماح حزنه حتى تلك الساعة ، أما وقد رايناه يشرب السم ، وشهدناه يأتى على الجرعة كلها ، فلم يعد فى قوس الصبر منزع ، وانهمر منى الدمع مدرارا على الرغم منى ، غسرت وجهى وأخذت أندب نفسى ، حثا انى لم أكن أبكيه بل أبكى فجيعتى فيه حين أفقد مثل هذا الرفيق . ولم أكن أول من فعل هذا ، بل أن اقريطون وقد ألفى نفسه عاجزا عن حبس عبراته ، نهض وابتعد ، فتابعتة ، وهنا انفجر أبو لودورس الذى لم ينقطع بكأؤه طول الوقت بصيحة عالية وضعتنا جميعا موضع الجبناء ولم يحتفظ بهدوئه منا الا سقراط فقال : ما هذه الصرخة العجيبة ؟ لقد صرفت النسوة خاصة حتى لا يسئن صنيعا على هذا النحو ، فقصد خبرت أنه ينبغى للانسان أن يسلم الروح فى هدوء ، فسكونا وصبرا .

« فلما سمعنا ذلك ، اعترانا الخجل وكفكفنا دموعنا ، وأخذ سقراط يتجول حتى بدأت ساقاه تخوران — كما قال — ثم استلقى على ظهره ، كما اشير له أن يفعل . وكان الرجل الذى ناوله السم ينظر الى قدميه

حيناً بعد حين ، ثم ضغط بعد هنيهة على قدمه بقوة وسأله هل احس
فاجاب أن لا ، ثم ضغط على ساقه وهكذا صعد ثم صعد ، مشيراً لنا كيف أنه
برد وتصلب ، ثم لمس سقراط نفسه ساقية وقال : ستكون الخاتمة حين
يصل السم الى القلب فلها أخذت البرودة تنهش في أعلى فخذه كشف
عن وجهه ، اذ كان قد دثر نفسه بغطاء وقال : (وكانت هذه آخر كلماته)
أننى يا اقريطون مدين بدين لاسكليبيوس فهل انت ذاكر ان ترد هذا
الدين ؟ فاجاب اقريطون انه سيوفى الدين ثم سأله ان كانت لديه رغبة
اخرى ولم يكن لهذا السؤال من جواب ، وما هى الا دقيقة او دقيقتان
سمعت حركة ، فكشف عنه الخادم ، وكانت عيناه مفتوحتين ، فاقفل
اقريطون فمه وعينه .

» هكذا يا اشكرانس قضى صديقنا الذى أدعوه بحق احكم من قد
عرفت من الناس ، وأوسعهم عدلاً وأكثرهم فضلاً « . (١)

ومعرفتنا بتعاليم سقراط مستمدة أساساً من مصدرين : افلاطون
واكزينوغون وكل منهما له مزاياه . لقد جعل افلاطون في محاوراته سقراط
هو لسان الحال الناطق بتعاليمه هو ولهذا فان غالبية الاهداف التى يعبر
عنها سقراط هي عقائد افلاطونية خالصة ما كان يمكن أن يحلم بها سقراط
الحقيقى التاريخى . ولهذا قد يبدو لأول وهلة انه لا توجد امكانية لسكى
نؤكد في محاورات افلاطون أى قدر حقيقى من افكار سقراط . ولكن عند
التدقيق لا يبدو هذا صحيحاً لان محاورات افلاطون الاولى قد كتبت قبل
أن يطور مذهبه وعندما كان بكل بساطة تلميذاً لسقراط معنياً بحسب
بالتعبير على أحسن وجه عن المذهب السقراطى . وعلى أية حال نحتمى
في هذه المحاورات السقراطية نجد صورة مثالية لسقراط دون شك .
وافلاطون لا يتظاهر بأنه مجرد كاتب سيرة أو مؤرخ ، والاحداث والمحاورات
رغم انها بلا شك قائمة على حقائق هى في أساسها خيالية . وكل ما
نستطيع أن نقوله هو أنها تحتوى على لب وقلب فلسفة سقراط .
والمصدر الآخر هو اكزينوغون وهو الآخر له مزاياه . فإذا كان افلاطون

فيلسوفنا يضمن الطابع المثالي . فان اكرينوفون كان كاتبنا ناثرا وهو رجل الوقائع . لقد كان جنديا بسيطا امينا ، ولم تكن عنده بصيرة رائعة بآية فلسفية سقراطية أو غير سقراطية . ولم يكن مرتبطا بسقراط أساسا كفيلسوف بل كان معجبا بطابعه وشخصيته . فاذا كان أفلاطون قد ألقى من شأن سقراط فان اكرينوفون قد حط من شأنه . ولكن رغم هذا فان مذكرات اكرينوفون أو ذكرياته تحتوى على قدر هائل من المعلومات عن حياة سقراط وأفكاره الفلسفية على السواء .

والتعاليم السقراطية الأخلاقية في جوهرها ، وفي هذا وحده يمكن أى تشابه بين سقراط والسوفسطائيين . لقد كان السوفسطائيون هم الذين أدخلوا في الفلسفة اليونانية مشكلة الانسان وواجبات الانسان . وإلى هذه المشكلات يوجه سقراط أيضا انتباهه بالكامل . انه ينحى جانبا جميع المشكلات مثل المشكلة المتعلقة بأصل العالم أو طبيعة الحقيقة المطلقة التى سمعنا عنها كثيرا في فلسفات المفكرين الاول : وسقراط يندد صراحة بمثل هذه التأملات ويعتبر كل هذه المعرفة بلا قيمة بالنسبة للمعرفة الاخلاقية ، معرفة الانسان . لقد اعتقد أن الرياضة والفيزياء والفلك ليست أشكالا ذات قيمة للمعرفة . ولقد قال أنه لم يتعود أن يتجول خارج المدينة لانه لا يوجد شئ يمكن أن يتعلمه من الحقول والاشجار .

ومع هذا فان التعاليم الاخلاقية عند سقراط متأسسة على نظرية للمعرفة بسيطة لكنها هامة للغاية . لقد أقام السوفسطائيون المعرفة على الادراك الحسى ويترتب على هذا تدمير كل معايير الحقيقة الموضوعية . وكان عمل سقراط هو تأسيس المعرفة على العقل ومن ثم يستعيد للحقيقة موضوعيتها . وبايجاز فان نظرية سقراط يمكن تلخيصها بالقول أنه علم أن (كل معرفة هي معرفة من خلال المفاهيم) ، فما هو المفهوم ؟ عندما نكون واعين مباشرة بوجود أى شئ جزئى ، انسانا أو شجرة أو بيتا أو نجما فان هذا الوعى يسمى ادراكا حسيا . وعندما نغلق اعيننا فاننا نكون صورة ذهنية لمثل هذا الشئ وهذا الوعى يسمى صورة خيالية أو تمثلا . وهذه الصور الذهنية — مثل الادراكات الحسية — هي

دائما أفكار الاشياء الفردية الجزئية . ولكن بجانب هذه الافكار للاشياء الفردية سواء عن طريق الادراك الحسى أو التخيل لدينا أفكار عامة أى لا أفكار أى شىء جزئى بل أفكار الفئات القليلة للاشياء . فإذا قلت «سقراط غان» غاننى أفكر فى الفرد سقراط . ولكن اذا قلت : «الانسان غان» غانى لا أفكر فى أى انسان مفرد بل فى فئة الناس بصفة عامة . مثل هذه الفكرة تسمى فكرة عامة أو مفهوما . وكل فئات الاسماء مثل الانسان ، الشجرة ، البيت ، النهر ، الحيوان ، الحصان ، الوجود والتي لا تقوم مقام شىء واحد بل عديد من الاشياء تمثل المفاهيم . ونحن نكون هذه الافكار العامة بأن ندرج فيها جميع الصفات التى تشترك فيها فئة الاشياء ونستبعد منها جميع الصفات التى توجد فى بعض الاشياء . ولا توجد فى البعض الآخر : فمثلا ، لا أستطيع أن أدرج صفة البياض فى فكرتى العامة عن الجياد وذلك لانه بالرغم من أن بعض الجياد بياض فان البعض الآخر ليست بياض لكننى أستطيع أن أدرج صفة الفقارية لان جميع الجياد تشترك فى كونها حيوانات فقارية . وهكذا فان المفهوم يتكون بأن أجمع الافكار التى تتفق فيها جميع أعضاء فئة من الاشياء وأهمل الافكار التى تختلف فيها .

والان ، أن العقل هو ملكة المفاهيم ، وقد لا يبدو هذا واضحا لاول وهلة ، فقد يكون هناك اعتراض على أن العقل هو ملكة «الجدل واستخلاص النتائج من المقدمات ولكن بتمعن قليل يمكن أن نثبت بأن الامر وأن يكن على هذا النحو الا أن الاستدلال العقلى كله قائم على المفاهيم . أن الاستدلال جميعه هو أما أنه استنباطى أو استقرائى . الاستقراء قائم على تكوين المبادئ العامة من الحالات الجزئية ، والمبدأ العام هو دائما عبارة مصاغة لا عن شىء جزئى بل عن فئة كلية من الاشياء أى عن المفهوم . والمفاهيم تتكون استقرائيا عن المقارنة لعدد من أمثلة فئة من الفئات والاستدلال الاستنباطى هو دائما عملية عكسية لتطبيق مبادئ عامة على الحالات الجزئية . فإذا قلنا أن سقراط يجب أن يكون غانيا لان جميع الناس غانون فان المسألة تكون هى ما اذا كان سقراط انسان أى ما اذا كان المفهوم — الانسان — ينطبق تماما على الموضوع الجزئى الذى اسمه سقراط وهكذا نجد أن الاستدلال الاستقرائى معنى بتكوين المفاهيم بينها الاستدلال الاستنباطى معنى بتطبيقها .

وسقراط وهو يضع المعرفة كلها فى المفاهيم انها يجعل العقل أداة المعرفة وهذا متعارض على خط مستقيم مع مبدأ السوفسطائيين الذين وضعوا المعرفة كلها فى الادراك الحسى . ولما كان العقل هو العنصر الكلى فى الانسان فانه سيجرب على التوحيد بين المعرفة والمفاهيم أن سقراط انها يستعيد الايمان بالحقيقة الموضوعية الصادقة بالنسبة للجميع وملزمة للجميع ومدمرة للتعاليم السوفسطائية القائلة أن الحقيقة هى ما يختاره كل فرد على أنه حقيقى . وسوف نتبين هذا بمزيد من الوضوح اذا تأملنا فى أن المفهوم هو نفسه التعريف . فإذا أردنا أن نحدد أى كلمة ، كلمة انسان مثلا ، فاننا لا يجب أن ندخل تعريفا سـموى الصفات التى لدى جميع الناس . ونحن لا نستطيع — مثلا — أن نعرف الانسان بأنه حيوان جلده أبيض لان الناس جميعا ليسوا أصحاب بشرة بيضاء . وبالمثل لا نستطيع أن نعرف الانسان بأنه « ناطق بالانجليزية » لانه وأن كان البعض يتحدث بالانجليزية فان هناك آخرين لا ينطقونها . ولكن يمكننا أن ندرج صفة مثل « ذو ساقين » لان ملكية ساقين صفة يشترك فيها البشر جميعا سوى المشوهين أو المبتورى الساقين . وهكذا نجد أن التعريف يتكون بالطريقة نفسها التى يتكون بها المفهوم بادراج الصفات العامة لفئة الأشياء واستبعاد الصفات التى يختلف فيها اعضاء الفئة . والتعريف فى الحقيقة هو مجرد التعبير عن المفهوم بالكلمات . ونحن بعملية تثبيت التعريفات نحصل على معايير موضوعية للحقيقة . فإذا اثبتنا مثلا تعريف المثلث اذن يمكننا أن نقارن أى شكل هندسى به ونحدد ما اذا كان مثلثا أم لا ، ولا يعود متاحا لانسان أن يعلن أن ما يختاره ليكون مثلثا هو مثلث . وبالمثل اذا اثبتنا تعريفا لكلمة انسان اذن يمكننا أن نقارن أى شىء بذلك التعريف ونحدد ما اذا كان انسانا أم لا . وإذا استطعنا أن نحدد المفهوم الحق للفضيلة اذن فان مسألة ما اذا كان أى فعل جزئى غاضل لا تتقرر الا بمقارنة ذلك الفعل بالمفهوم وتبين ما اذا كان منطقيا . أن السوفسطائى لا يعود قادرا على أن يقول : « أن ما يبدو

لى أنه صواب هو صواب بالنسبة لى . وما أختار أن افعله هو غاضل بالنسبة لى « أن فعله لا يجب أن تحكمه انطباعاته الذاتية بل المفهوم أو التعريف الذى هو معيار موضوعى للحقيقة فى استقلال عن الفرد . إذن هذه هى نظرية المعرفة التى عرضها سقراط . يقول أن المعرفة ليست هى احساسات الفرد والتى تعنى أن كل فرد يستطيع أن يعين الحقيقة كما يريد . **المعرفة تعنى المعرفة بالاشياء كما هى على نحو موضوعى فى استقلال عن الفرد** ومثل هذه المعرفة هى معرفة بمفاهيم الاشياء . لهذا فإن تفسلف سقراط يقوم أساسا على محاولة تطير المفاهيم الحقّة . لقد انطلق يتساءل : « ما هى الفضيلة ؟ » ، « ما هى الحصانة ؟ » ، « ما هى العدالة ؟ » وهو لا يقصد الا « ما هى المفاهيم الحقّة أو التعريفات لهذه الاشياء ؟ » . وبهذه الطريقة حاول أن يجد أساسا للإيمان بحقيقة صادقة موضوعية وثانوى خلقى صادق موضوعى .

ومنهجه فى تكوين المفاهيم هو الاستقرار . أنه يتناول امثلة مشتركة من الاعمال التى يعترف بأنها حصيفة ويحاول أن يجد الصفة المشتركة فيها والتى بها توضع كلها فى فئة واحدة ومن ثم يكون مفهوم الحصانة ثم يطرح امثلة جديدة ليتبين ما اذا كانت تتفق مع المفهوم الذى تكون ، فإذا لم تتفق فإن المفهوم قد يكون محتاجا الى تصحيح فى ضوء الامثلة الجديدة .

غير أن النظرية السقراطية فى المعرفة لم تكن نظرية مطروحة لذاتها بل هى مطروحة لفايات عملية . ولقد جعل سقراط النظرية خادما للممارسة ، أنه يريد أن يعرف ما هو مفهوم الفضيلة لا لشيء سوى ممارسة الفضيلة فى الحياة . وهذا يحملنا الى النقطة الرئيسية فى تعاليم سقراط الاخلاقية وهى التوحيد بين الفضيلة والمعرفة . لقد آمن سقراط بأن الانسان لا يستطيع أن يسلك على نحو غاضل الا اذا عرف أولا ماهية الفضيلة اى اذا عرف مفهوم الفضيلة . وهكذا يتأسس على المعرفة ويجب أن ينبع منها . ولكن لم يقتصر الامر عند سقراط على الاعتقاد بأن الانسان اذا لم تكن لديه معرفة فلن يسلك سلوكا حقا . بل لقد طرح ايضا تأكيدا اكثر مدعاة للبشك وهو أن الانسان اذا حصل على المعرفة لا يستطيع أن

يتصرف على نحو خاطيء . أن كل فعل خاطيء يصدر عن الجهل . وإذا عرف الانسان ما هو الفعل الصواب فانه يجب وسيفعل ما هو حق . أن الناس جميعا يستهدفون الخير لكن الناس يختلفون بصدد ماهية الخير . يقول سقراط : « ما من انسان يرتكب الخطأ عمدا » . انه يخطيء لانه لا يعرف المفهوم الحق للصواب ولما كان جاهلا فانه يظن أن ما يفعله هو الخير . يقول سقراط مرة أخرى : « اذا أخطأ الانسان عمدا فانه أفضل ممن يخطيء بدون تعمد » لان لدى الاول الشرط الجوهرى للخيرية وهو معرفة الخير لكن الثانى تنقصه تلك المعرفة ولهذا فهو بلا حول ولا قوة .

ولقد لاحظ أرسطو وهو يعلق على هذا المذهب كله أن سقراط قد تجاهل أو تناسى الاجزاء اللاعقلية فى النفس . لقد تخيل سقراط أن أفعال كل انسان لا يحكمها الا العقل وحده وانها اذا كانت متعلقة على انها صواب فلا بد أن يفعلوها بحق . ولقد نسى أن غالبية أفعال الناس محكومة بالانفعالات والعواطف أى محكومة « بالاجزاء اللاعقلية فى النفس » . ونقد أرسطو لسقراط لايكمن الرد عليه فكل التجارب تبين أن الناس يرتكبون الخطأ عمدا أى أنهم مع معرفتهم للصواب فانهم يرتكبون الخطأ . ولكن من السهل أن نتبين السبب الذى دفع سقراط الى ارتكاب هذا الخطأ ، فلم يكن ينطلق الا تحت الحاح حالته هو . أن سقراط يبدو بالفعل انه فوق الضعف الانسانى . انه لم يكن يسترشد بالانفعالات بل بالعقل واذا ما عرف سقراط ما هو الحق فانه يفعله وهذا يعقبه كما يعقب الليل النهار . انه لم يكن قادرا على أن يفهم كيف يمكن للناس وقد عرفوا الحق أن يرتكبوا الخطأ مع هذا . لقد ظن انهم اذا كانوا اشرارا فلا بد أن هذا لانهم لا يعرفون ما هو الصواب . وهكذا نجد نقد أرسطو مبررا . ومع هذا فلا يجب أن ننحى نظرية سقراط تماما بسرعة ففيها صدق اكبر مما يبدو لاول وهلة . نحن نقول ان الانسان يؤمن بشيء ويفعل شيئا آخر ، ومع هذا فان الموضوع موضع التساؤل هو ما يؤمن به الانسان حقا وما هو محك ايمانه . أن الناس يذهبون الى الكنيسة كل يوم أحد وهناك يرددون الادعية والصلوات وفيها نجد الفكرة الرئيسية الرامية الى أن كل الثروات الدنيوية بلا قيمة اذا ما قورنت بالثروات

الروحية . ومثل هؤلاء القوم اذا سئلوا فانهم قد يقولون انهم يؤمنون بان هذا حق . انهم يعتقدون انهم يعتقدون هذا . ومع هذا غريبا في الحياة الفعلية لا يبحثون الا عن الثروات الدنيوية ويسلكون كما لو كانت هذه الثروات هي الخير الاقصى . فبماذا يؤمن هؤلاء القوم حقا ؟ هل هم يؤمنون بما يقولون أم انهم يؤمنون بما يفعلون ؟ ليس هذا على الاقل قابلا لان يطرح موضع النقاش وانهم يتبعون حقا ما يعتقدون انه خير وانهم اذا كانوا مقتنعين حقا بتفوق الثروات الروحية يجب ان يسعوا اليها ويبحثوا عنها لا عن الثروات المادية ؟ هذا - على الاقل - ما يعتقد سقراط : كل الناس تستهدف الخير لكن الكثرة لا تعرف ماهية الخير . وهذا بلا شك صادق في حالات عديدة وأن كان في حالات أخرى دون شك يفعل الناس عمدا ما يعرفون أنه شر .

وهناك قضيتان خاصيتان سقراطيتان أخريان تترتبان على الفكرة العامة نفسها وهي أن الفضيلة والمعرفة شيء واحد القضية الأولى هي أن الفضيلة يمكن تعلمها . نحن لا نعتقد عادة أن الفضيلة يمكن تعلمها مثل الحساب .: نحن نعتقد أن الفضيلة تتوقف على عدد من العوامل أبرزها المزاج الفطري للإنسان والوراثة والبيئة وهي يمكن أن تتعدل نوعا ما بالتعليم والممارسة والعادة . والنتيجة هي أن طابع الإنسان لا يتغير كثيرا وهو يشب ويسن . والإنسان بالممارسة الدائمة والتحكم في النفس المستمر قد يجعل نفسه أفضل الى حد ما ولكن يظل كما هو على العموم . ونحن نقول أن الذئب لا يغير جلده . ولكن عند سقراط الشرط الوحيد للفضيلة هو المعرفة ولما كانت المعرفة هي ما يمكن بثه بالتعليم فانه يترتب أن الفضيلة يجب تعليمها . والصعوبة الوحيدة هي أن نجد المعلم ، أن نجد انسانا يعرف مفهوم الفضيلة وماهية مفهوم الفضيلة أى القطعة الثمينة من المعرفة كما يظن سقراط والتي لم يكتشفها أى فيلسوف من قبل يمكن بثها بالتعليم وساعتها يصبح الناس فضلاء .

والسقراطية الأخرى هي أن « الفضيلة واحدة » . اننا نتحدث من فضائل عديدة : التسامح ، الحصافة ، البصيرة ، الأريحية ، الشفقة

الخ . ولقد آمن سقراط بأن كل هذه الفضائل الجزئية تصدر عن مصدر واحد هو المعرفة . لهذا فان المعرفة نفسها أى الحكمة هى الفضيلة الوحيدة وهذه الفضيلة تشمل جميع الفضائل الاخرى .

وهذا يكمل عرض التعاليم الايجابية عند سقراط . ولا يبقى امامنا سوى النظر فى المكانة التى يشغلها سقراط فى تاريخ الفكر . هناك جانبان فى التعاليم السقراطية : اولا هناك مذهب المعرفة وهو أن المعرفة كلها تتم من خلال المفاهيم ، هذا هو الجانب العلمى فى فلسفة سقراط . ثانيا ، هناك تعاليمه الاخلاقية . أن الجانب الجوهرى والهام عند سقراط دون شك نظرية المفاهيم العلمية وهذا هو ما يعطيه مكانته فى تاريخ الفلسفة . أما افكاره الاخلاقية برغم ما فيها من اياحاءات مليئة بالمغالطات من أن الناس لا يحكمهم سوى العقل ، ومن ثم فانها لم تمارس تأثيرا كبيرا فى تاريخ الفكر . غير أن نظرية المفاهيم احدثت ثورة فى الفلسفة . وعلى تطورها تأسست فلسفة افلاطون بكاملها ومن خلال افلاطون تأسست فلسفة ارسطو وفى الحقيقة كل المثالية التالية . والتأثير المباثر لهذه النظرية على أية حال هو تدمير تعاليم السوفسطائيين .

لقد ذهب السوفسطائيون الى أن الحقيقة هى الادراك الحسى ولما كانت الادراكات الحسية عند الافراد المختلفين تتباين بالنسبة للموضوع نفسه فانه يترتب على هذا أن الحقيقة تصبح مسألة ذوق الفرد ، وهذا يقوض كل ايمان بالحقيقة كحقيقة موضوعية، وبالتالي يقوض — بالاستدلال نفسه — الايمان بموضوعية القانون الخلقى ومن ثم ينهار . أن المكانة الجوهرية لسقراط هى أنه الانسان الذى استعاد الايمان ، وتكن عظمتة فى أنه رأى أن الطريقة الوحيدة لمواجهة النتائج الخطرة للتعاليم السوفسطائية هى تنفيذ الفرض الاساسى الذى نبعت منه كل تلك التعاليم وهو أن المعرفة هى الادراك الحسى بهذا وضع سقراط ضدها مذهب القائل أن المعرفة تتم من خلال المفاهيم . وأن تأسيس المعرفة على المفاهيم هو تأسيسها على كلية العقل ومن ثم استعادتها من مجال المظهر الذاتى وردھا الى الحقيقة الموضوعية .

ولكن بالرغم من أن سقراط هو مستعيد الايمان فلا يجب أن نتخيل أن تفكيره هو لهذا ردة الى الحالة العقلية التي كانت موجودة قبل السوفسطائيين . بل بالعكس كان تقدما تجاوز السوفسطائيين . ونحن لدينا هنا في الحقيقة مثال على التطور الطبيعي للفكر كله سواء عند الفرد أو الجنس كله . أن حركة الفكر تعرض ثلاثة مراحل .. المرحلة الاولى هى الايمان الايجابى غير القائم على العقل ، أنه مجرد الايمان الاقتناعى . وفى المرحلة الثانية يصبح الفكر مدمرا وشاكا ، فينكر ما تأكد فى المرحلة السابقة . والمرحلة الثالثة هى استعادة الايمان الايجابى الذى يتأسس هذه المرحلة على المفهوم ، على العقل لاعلى مجرد العادة . وكان الناس قبل عصر السوفسطائيين . يؤمنون بأن الحقيقة والخير هما حقيقتان موضوعيتان ، وليس هناك شخص بعينه قد أكدته لانه لا يوجد أحد قد أنكره ، لقد كان أمرا واضحا ، وهو ليس قائما على أسس عقلية بل من خلال العادة والالفة . وهذه المرحلة الاولى للفكر يمكن أن نسميها حقبة « الايمان البسيط » . وعندما ظهر السوفسطائيون على الساحة جعلوا العقل يقوم على ما جرى تقبله كمسألة طبيعية الا وهو القانون والعادة والسلطة . وأن أول تأسيس للعقل على الايمان البسيط هو دائما مدمر ومن غرض السوفسطائيون كل مثل الخير والحقيقة . وسقراط هو الذى استعاد هذه المثل لكنها معه لم تعد مثل الايمان البسيط ، انها مثل العقل . انها قائمة على العقل . ولقد أحل سقراط الايمان المستوعب محل العادة . ويمكننا فى هذا الصدد أن نقابله باريستوفان ، فأريستوفان المحافظ المؤمن « بالعصور القديمة الرائعة » رأى بوضوح مثل سقراط النتائج الخطيرة التى مارسها السوفسطائيون على الاخلاق العامة . غير أن العلاج الذى اقترحه كان عودة عنيفة « للعصور القديمة الرائعة » ولما كان الفكر هو الذى أدى الى هذه الشرور فيجب قهر الفكر ويجب العودة الى الايمان البسيط . غير أن الايمان البسيط لما كان الفكر قد دمره مرة ، فأنه لا يعود إطلاقا لا للفرد ولا للجنس كله . ولا يمكن أن يحدث هذا بمثل ما أن الانسان لا يمكن أن يعود طفلا . وليس هناك سوى علاج واحد لشرور الفكر وهو المزيد من الفكر . فإذا كان الفكر فى دروبه الاولى قد أفضى كهاهو شأنه دائما الى نزعة الشك والانكار فإن المجرى الوحيد ليس كبت الفكر بل تأسيس الايمان على الفكر . ولقد كان هذا منهج سقراط وهذا هو

ايضا منهج اصحاب النفوس الكبيرة كلهم ، انهم لا ينزعجون من الظلال ، ان لديهم ايمانا بالعقل . فاذا افضى بهم الفكر الى الظلام فانهم لا يرتدون منذرين ، بل يتقدمون الى ان يظهر النور ثانية . ومن ينصحوننا بالا نعبأ بالعقل اذا كان العقل سيحمل الشك في عقائدنا هم معلمون مزيّفون . ان الفكر لا يمكن كنبته او قهره فللعقل حقوقه علينا باعتبارنا عقلانيين ، ولا يمكننا ان نتقهقر بل يجب ان نتقدم ونجعل عقائدنا عقلية ، ويجب ان نؤسسها على المفهوم كما فعل سقراط . ان سقراط لم ينكر مبدا السوفسطائيين ان جميع المؤسسات وجميع المثل وجميع الاشياء الموجودة والقائمة يجب ان تبرر نفسها امام محكمة العقل ولقد تقبل هذا دون تردد ، واخذ على عاتقه تحدى الفكر وكسب معركة العقل في عصره .

لقد ابرز السوفسطائيون مبدا الذاتية ، مبدا ان الحقيقة يجب ان تكون حقيقتى (انا) وان الصواب هو صوابى (انا) ويجب ان يكونا من نتاج تفكرى لا من نتاج معايير مفروضة بالقوة على من الخارج . غير ان خطأ السوفسطائيين هو تصورهم ان الحقيقة يجب ان تكون حقيقة بالنسبة لى فى مجرد قدرتى باعتبارى مخلوق الحس الذى يتلقى وهذا يعنى ان لى حقيقة خاصة بى . ولقد صحح سقراط هذا بالاعتراف بان الحقيقة يجب ان تكون حقيقة بالنسبة لى ولكن هذا بقدرتى ككائن عاقل وهذا يعنى ان العقل كلى وان الحقيقة ليست الحقيقة بالنسبة لى بل هى الحقيقة الكلية التى تشترك فيها كل الكائنات العقلية الصادقة . وهكذا تتأسس الحقيقة لا على انها مجرد مظهر ذاتى بل كحقيقة موضوعية مستقلة عن الاحساسات والاهواء وارادة الفرد . وعصر سقراط والسوفسطائيين كله يمتلئ بالتشديد ودراسة الاساسى هو ان انكار تفوق العقل واقامة اية عملية اخرى للوعى فوق العقل يجب ان تنتهى دون شك بالنزعة الشكية وانكار موضوعية الحق والاخلاقيات . وهناك كثيرون من اصحاب نزعة الاشراق وغيرهم فى العصر الراهن يعلموننا عقيدة ما يسمونها (الحدس) ، فهم يعتقدون ان النوع الاسمى للمعرفة الدينية تصل اليه بالحدس وهذا الحدس يتصورونه شيئا اعلى واسمى من العقل . ولكن هذا هو نفس خطأ بروتاجوراس ، ومن الحق ان ما يسمى بالحدس ليس مجرد ادراك حسى كما كان الشأن مع بروتاجوراس

بل هو شكل من الإدراك الحسى الروحى المباشر ، انه استيعاب مباشر
للشئ باعتباره ماثلا لى حيث له (وجود هناك) ولهذا فله طبيعة الإدراك
الحسى . انه روحى وفوق الحسى مقابل الإدراك الحسى والمادى .
ولكن ليس هناك فرق على الإطلاق ما اذا كان الإدراك الحسى حسيا أم
فوق الحسى . وأن وضع الحقيقة فى أى نوع للإدراك الحسى هو من
الناحية المبدئية مثل ما فعله بروتاجوراس وهو أن يقع الإنسان ضحية
عاجزة للإدراكات الحسية للفرد . أننى أجدس شيئا ، وإنسان آخر
يحدثس العكس . وما أجدسه يجب أن يكون حقيقيا بالنسبة لى وما
يحدثسه يكون حقيقيا بالنسبة له ، فقد أنكرنا العقل ووضعناه أدنى من
الحدثس ومن ثم حططنا من شأن ذلك الذى فى استطاعته وحده أن
يخضع الانطباعات المختلفة لكل فرد لقاعدة المعيار الكلى والموضوعى .
والنتيجة المنطقية هى أنه إما كانت كل مؤسسة للإنسان صادقة
بالنسبة له فانه لا يوجد شئ اسمه حقيقة موضوعية ، ولن يكون هناك
شئ اسمه الخير الموضوعى فى هذه الظروف ، ومن ثم فان النظرية يجب
أن تنتهى بنزعة شكية كاملة وظلام دامس . وإذا كان أصحاب نزعة الإشراق
لا يصلون الى هذه النتائج الشككية فهذا يعنى ببساطة أنهم ليسوا واضحين
ومنطقيين على نحو ما كان عليه بروتاجوراس .

الفصل الحادى عشر

انصاف السقراطيين

عند موت سقراط تبدت ظاهرة لا تتكرر كثيرا فى تاريخ الفكر فهناك شخصية عظيمة متعددة الجوانب تضم فى نفسها اتجاهات وأفكار عديدة متصارعة ولناخذ مثالا على أية حال لا من المجال العقلى بل من مجال الحياة العملية غالبا ما يقال أن من الصعب التوفيق بين الرحمة والعدل . بين الشخصيات الصغيرة العديدة لا يتبع الانسان سوى مثال الرحمة وليس فى رحمته أى مكان للعدل وهذه الرحمة تتدهون الى مرتبة النزعة الانسانية العاطفية المبالغة . وهناك شخص آخر لا يتبع سوى مثال العدل ناسيا الرحمة ويصبح متصلبا وغير متعاطف . ويقتضى الامر شخصا عظيما ، شخصية رائعة حتى يستطيع أن يربط بين العدل والرحمة ويوفق بينهما بتناغم . وكما هو الحال فى المجال العلى ، نجد أن الامر فى نطاق الفكر والفلسفة فالفكر العظيم ليس هو الذى يلتقط جانبا وجيدا من الحقيقة ويدفعه الى حده المتطرف ولكنه الانسان الذى يضم فى مذهب متعدد الجوانب جميع الجوانب المختلفة والمتصارعة . أن الانسان بتأكيده فكرة واحدة ، وبانحصاره بفكرة وحيدة ودفعها الى نتائجها المنطقية بصرف النظر عن الجوانب الاخرى للحقيقة قد يحقق فى الواقع شهرة محلية ومؤقتة ، لان مثل هذا الاجراء يفضى فى الغالب الى انحرافات أو تناقضات ظاهرية صارخة ويفضى الى نتائج غريبة وغير شائعة . وشهرة رجال من أمثال نيتشه والكاتب المسرحى الايرلندى برناردشو والروائى الايرلندى أوسكار وايلد تقع أساسا بهذه الطريقة ولكن عند موت شخصية عظيمة محيطة شاملة غائنا نجد فى الغالب أنها تنشط الى اجزائها المركبة وكل منها يودى الى مدرسة احادية الجانب للفكر وذلك لان الفكرة مركب من حقائق متباينة عديدة . ولما كان التلاميذ رجالا صغارا غائهم غير قادرين على استيعاب فكر الرجل العظيم فى كليته وجوانبه المتعددة . وكل تلميذ يتمسك بذلك الجانب من تعاليم استاذة الذى يتفق فى غالبية

مع مزاجه ويشرع في تحويل هذه الفكرة الناقصة الواحدة الى فلسفة فنتناول الجزء كما لو كان هو الكل . وهذا ما حدث بالضبط بعد وفاة سقراط . ولم يكن هناك سوى شخص واحد من بين تلامذته هو الذى استطاع ان يلتقط تعاليمه الكلية وأن يفهم كلية شخصيته وهذا الشخص هو أفلاطون ومن بين الرجال الاقل شأنًا الذين كانوا أتباعا وأصدقاء شخصيين لسقراط نجد ثلاثة أسسوا مدارس للفلسفة كل منها جزئية وأحادية الجانب ولكن كل منها يزعم أنها عرض للسقراطية الحقيقية . وهؤلاء الثلاثة هم : انتيستينس وقد أسس المدرسة الكلية وأرسيتيوس وقد أسس المدرسة القورينائية وأقليدس الذى أسس المدرسة التجارية .

وبالنسبة لجانبى الفلسفة السقراطية وهما نظرية المفاهيم والنظرية الاخلاقية سهل بالنسبة لنا ونحن نسترجع التاريخ أن نتبين أى متهمها هو الذى أثر أكثر في تاريخ الفكر وأيهما بالتالى له الاهمية الأكبر . غير أن رجال عصره لم يستطيعوا أن يتبينوا هذه المسألة . فما تمسكوا به هو الجانب الواضح في سقراط وهو فلسفته الاخلاقية وغوق كل شيء التعاليم الاخلاقية التى جرى التعبير عنها في حياة الاستاذ وشخصيته لا بالكثير من الافكار التجريدية . ويمكن تلخيص هذه الحياة وهذه التعاليم في الفكرة الداهية الى أن الفضيلة هي الغاية الوحيدة للحياة وأن كل شيء عداها في العالم مثل الراحة والثروات والمعرفة الجزئية بلا قيمة نسبية . إذن فإن الفضيلة هي الغاية الوحيدة للحياة وهى التى تشكل نقطة الاتفاق بين المدارس شبه السقراطية الثلاث . وعلينا الان أن نتبين النقاط التى تختلف فيها .

إذا كانت الفضيلة هي الغاية الوحيدة للحياة فما هي بالضبط الفضيلة ؟ أن سقراط لم يقدم أية اجابة واضحة عن هذا السؤال . والتعريف الوحيد الذى قدمه هو أن الفضيلة هي المعرفة ولكن عندما نتعمق في هذا القول نجد أنه ليس تعريفا على الإطلاق . الفضيلة هي المعرفة ، ولكن المعرفة بأى شيء ؟ أنها ليست معرفة علم الفلك أو الرياضة أو الفيزياء . انها المعرفة الخلقية أى معرفة الفضيلة . وتعريف الفضيلة بأنها معرفة الفضيلة هو تفكير يدور في حلقة مفرقة ولا يجعلنا نتقدم أكثر في معرفة ماهية الفضيلة غير أن سقراط — وهذه

حقيقة — لم يكن يفكر فى حلقة مفرغة . انه لا يقصد ان الفضيلة (هى) المعرفة وأن كان مذهبه فى الغالب يقرر بهذا الشكل مما يؤدى الى سوء الفهم . أن ما يقصده هو شئ مختلف وهو أن الفضيلة (تعتمد على) المعرفة . وهذا هو الشرط الاول للفضيلة . أن المبدأ فى واقع الحق ليس هو أن الفضيلة هى معرفة الفضيلة وبالتالي التفكير فى حلقة مفرغة ، بل هو أن الفضيلة تعتمد على معرفة الفضيلة وهذا تفكير مستقيم لا دائرى . اذا ما عرفت الفضيلة غائك فى هذه الحالة وحدها تستطيع أن تكون غاضلا . وهنا ليس لدينا أى تعريف للفضيلة أو أية محاولة لتعريفها . ولايزال السؤال الذى يواجها « ما هى الفضيلة ؟ » بدون جواب .

ومما لا شك فيه أن هذا يرجع فى جانب منه الى الطريقة غير المنهجية وغير المذهبية التى طور بها سقراط فكره وهذا بدوره يرجع الى أسلوبه التحاورى فى التفلسف وذلك انه يستحيل تطويع تفكير مذهبى اiban المحاورات العرضية . ولكن الامر يرجع فى جانب منه أيضا الى شمولية العباقرة ، فلقد كان من الاتساع حتى يتبين له أن من المستحيل ربط الفضيلة بأية صيغة ضيقة واحدة تصلح كموجه عمل للسلوك فى ظروف الحياة المختلفة ، وبالرغم من أن مبدأ سقراط كله يقوم فى منهج التعريفات لم يترك لاتباعه أى تعريف للمفهوم الاكبر فى فلسفته الا وهو مفهوم الفضيلة ولهذا كان أتباع سقراط انما يختلفون حول هذه النقطة انهم جميعا متفقون على أن الفضيلة هى الغاية الوحيدة للحياة لكنهم طوروا أفكارا مختلفة عن أى أنواع الحياة هو الفاضل .

الكليبيون

لقد ردد أنتستينس مؤسس المدرسة الكلية القضايا الشائعة القائلة بأن الفضيلة قائمة على المعرفة وأنها يمكن تعلمها وأنها واحدة . ولكن ما أثار إعجاب أنتستينس ليس هو سقراط رجل العقل ورجل العلم والفيلسوف بل سقراط الانسان ذو الشخصية المستقلة الذى يتبع أفكاره الخاصة عن الحق يصرف النظر عن آراء الآخرين . وهذا الاستقلال كان

في الواقع مجرد نتاج ثانوى للحياة السقراطية . لقد كان سقراط مستقيلاً عن كل الخيرات والممتلكات الارضية ولم يكن يعبأ بالثروات أو الاستحسان وذلك لان قلبه كان قائماً على كنز أكبر الا وهو احراز المعرفة . أن مجرد الاستقلال وعدم الاكتراث بأراء الآخرين كانا بالنسبة له غايتين في حد ذاتهما وهو لم يؤقنهما أو يجعل منهما صنمين . غير أن الكليبيين غسروا تعاليمه على أن المقصود بها هي أن الاستقلال عن اللذات والممتلكات الأرضية هو في ذاته غاية وهدف الحياة . ولقد كان هذا هو تعريفهم للفضيلة وهو التخلي الكامل عن كل شيء يجعل الحياة جديرة بأن تعاش في أعين الناس العاديين ، أنهم ينادون بالزهد الكامل واستقامة النفس بصرامة . لقد كان سقراط يظن أن المعرفة الوحيدة بالقيمة العليا هي المعرفة الاخلاقية وقد اظهر نزوعاً الى عدم الاكتراث بأنواع المعرفة الأخرى . ولقد بالغ الكليبيون في هذه السمة وحولوها الى احتقار وازدراء لكل من وكل معرفة وصل الى حد الجهل والجلالة . يقول انتستينس : « الفضيلة كافية للسعادة ، ومن أجل الفضيلة ليست هناك حاجة الا الى قوة سقراط ، أن المسألة مسألة فعل ولا يقتضى هذا الكثير من الكلمات أو الكثير من المعرفة » . وهكذا نجد أن المثال الكليبي للفضيلة مثال سلبي تماماً : أنه غيبة كل رغبة والتحرر من جميع الاحتياجات والاستقلال التام عن كل الممتلكات . وكثير من الكليبيين رفضوا اقتناء بيوت أو أى مكان للسكن وأخذوا يتجولون أشبه بالاناثين والشحاذين . ولهذا السبب عينه عاش ديوجين في حوض استحمام . ولقد كان سقراط وهو يتبع من صميم قلبه ما يعرف أنه خير فانه لم يكن يعبأ بما يقوله العامة والسوقة ولكن عدم الاكتراث هذا بأراء الآخرين مثل تحرره من الممتلكات ليس غاية في ذاته فهو لم يفسر المسألة على أنه يريد عمداً أن يهاجم الرأي العام . غير أن الكليبيين حتى يظهروا استقلالهم تحدوا الرأي العام وأبدوا الكثير من قلة الحياء .

يرى الكليبيون أن الفضيلة هي وحدها الخير والرزيلة هي الشر الوحيد ولا شيء عدا هذا يمكن أن يكون خيراً أو شراً . وكل شيء آخر « غير مهم » والملكية واللذة والثروة والحرية والراحة بل الحياة نفسها لا يجب أن تعد خيرات . والفقر والمسغبة والمرض والعبودية والموت

نفسه لا يجب أن تعد شرورا . وأن تكون حرا ليس أفضل من أن تكون عبدا لان العبد اذا كانت لديه فضيلة غانه هو نفسه يكون حرا ويكون قد ولد حاكما . والانتحار ليس جريمة والانسان قد يدمر حياته ، لا ليهرب من البؤس والالم (لان هذه المسائل ليست شرورا) بل لكى يظهر أن الحياة بالنسبة له تهم . ولما كان الخط الفاصل بين الفضيلة والرذيلة محددا تماما فكذاك الفرق بين الحكيم والغبي . والناس جميعا ينقسمون الى هاتين الفئتين وليس هناك حد أوسط بينهما . أن الفضيلة واحدة ولا تنقسم ، والانسان أما أن يمتلكها كلها أو لا يمتلكها على الاطلاق . وهو في الحالة الاولى رجل حكيم وفي الحالة الثانية رجل غبي . والحكيم يملك الفضيلة كلها والمعرفة كلها والحكمة كلها والسعادة كلها والكمال كله . والغبي يملك الشر كله والتعاسة كلها والنقص كله .

القورينائيون

والفضيلة بالنسبة للقورينائيين هي أيضا الهدف الوحيد للحياة على الأقل من الناحية الصورية لانهم يعطون للفضيلة تعريفا يستل منها كل معنى . أن سقراط لم يردد كثيرا أن الفضيلة تتحدد بالمزايا التي تحملها ، فلو قد قال أن الفضيلة هي الدرب الوحيد المفضى للسعادة وهو لم يمتنع عن القول أن السعادة هي دافع للفضيلة . وعلى أية حال لا يعنى هذا أنه لم يتبين أن واجب الانسان لعمل الحق هو لذاته وليس من أجل ميزة يحملها نحن نقول : « الامانة خير سياسة » لكننا لا نقصد أنكار أن واجب الناس أن يكونوا أمتاء حتى لو لم يكن هذا من السياسة الخيرة في بعض الحالات الخاصة . وعلى أية حال لم يكن سقراط واضحا تماما حول هذه النقاط ولم يكن قادرا على أن يجد أى أساس محدد للاخلاقيات سوى السعادة . وهذا الجانب في تعاليمه هو الذى يصل به أريستيبوس الان الى نتائج المنطقية بصرف النظر عن المطالب الأخرى . مما لاشك فيه أن الفضيلة هي الغاية الوحيدة في الحياة غير أن الغاية الوحيدة للفضيلة هي ميزة الانسان أى أنها هي اللذة والانسان يستطيع بالمثل أن يقول في التوا أن الغاية الوحيدة للحياة هي اللذة .

ان تأثير بروتاجوراس والسوفسطائيين قد لعب أيضا دوره في تشكيل فكر أرسطيبوس . لقد أنكر بروتاجوراس موضوعية الحقيقة وطبق السوفسطائيون المتأخرون النظرية نفسها على الاخلاق . ان كل انسان هو قانون نفسه وليس هناك قانون خلقى يقيد الفرد ضد رغباته . ولقد ربط أرسطيبوس هذا بذهبه في اللذة . ان اللذة لما كانت هى الغاية الوحيدة في الحياة . غانه لا يوجد أى قانون خلقى يمكن أن ينتهك مطالب اللذة المطلقة من الخارج . لاشئ شرير ، لا شئ سيئ الا اشباع تعطش الفرد للذة .

وما اذا كانت هذه الفلسفة تفضى في الممارسة العملية الى الانحطاط الكامل لاتباعه انما أمر يتوقف بالكامل عن أى نوع من اللذة في ذهنهم . فإذا كان المقصود هو اللذة المهبذة والعقلية غانه لا يوجد سبب يحول بين الحياة الخيرة النسبية من الظهور واذا كان المقصود اللذات الجسدية فان النتائج لا تعد نبيلة . ان القورينائيين يتجاهلون تماما لذات العقل لكنهم نوهوا ان مشاعر اللذة الجسدية أكثر عمقا وشدة وعلى هذه المشاعر ركزوا انتباههم . ومع هذا فقد انقذوا من الهوات الدنيا للنزعة الحسية والبهيمية بقولهم ان الانسان الحكيم وهو يبحث من اللذة يجب أن يمارس الحصافة . فاتباع اللذة اتباعا مطلقا دون قيود يفضى في الواقع الى الالم والالم هو ذلك الذى يجب تجنبه لهذا فان الحكيم سيظل دائما سيد نفسه وسوف يسيطر على رغباته ويؤجل اللذة الأدنى من أجل لذة أكبر اذا كان هناك المزيد من اللذة والقل من الالم . والمثال القورينائى للحكيم هو رجل العالم المعتمد أساسا على اللذة والذى لا تقيد الخرافات ومع هذا يمارس غايته بحصافة وبصيرة وذكاء . ومثل هذه المبادئ تسمح بطبيعة الحال بتفسيرات عديدة حسب مزاج الفرد . ويمكننا أن نلاحظ مثالين :

لقد آمن أنبثاريس القورينائى في الحقيقة بأن اللذة هى الغاية الوحيدة لكنه أعلى من شأن اللذات التى تصدر عن الصداقة والمحبة الاسرية ولهذا أمر بأن على الحكيم أن يكون مستعدا للتضحية بنفسه من أجل اصدقائه أو أسرته . وهذا شعاع من ضوء في الحلقة الاخلاقية . أما هيجسياس المتشائم فقد ذهب الى أن المتعة الايجابية مستحيل الحصول عليها . ومن الناحية العملية فان الغاية الوحيدة للحياة التى يمكن أن تتحقق هى تجنب الالم .

الميجاريون

يعد أفقليدس الميجارى هو مؤسس هذه المدرسة ومبداه هو مركب من السقراطية مع الايلية . ان الفضيلة هى المعرفة ولكن المعرفة بأى شىء ؟ هنا نجد أن التأثير الايلى يصبح واضحا . لقد آمن الميجاريون مع بارمنيدس بالوجود المطلق الواحد . والكثرة كلها والحركة كلها وهمية وعالم الحواس ليست فيه حقيقة حقا والذى له حقيقة هو الوجود وحده . لماذا كانت الفضيلة هى المعرفة فانها لا يمكن أن تكون سوى المعرفة بهذا الوجود . واذا كان المفهوم الجوهرى عن سقراط هو الخير والمفهوم الجوهرى عن بارمنيدس هو الوجود فان أفقليدس يربط الان بينهما فالخير هو الوجود . أن الوجود والواحد والله والخير والالوهية هى مجرد أسماء مختلفة لشيء واحد . والضرورة والكثرة والشر هى أسماء عكس الوجود الا وهو اللاوجود . ان الكثرة هى هكذا واحدة مع الشر وكلاهما وهميان والشر ليس له وجود حقيقى والخير هو وحده الحق . والفضائل المختلفة مثل الارحية والتسامح وضبط النفس هى مجرد أسماء مختلفة لفضيلة واحدة هى معرفة الوجود .

ولقد سبق لزينون الايلى أن بين أن الكثرة والحركة ليسا وهيتين فحسب بل هما حتى مستحيلتان لانهما متناقضتان . ويقترب الميجاريون من هذه الفكرة مع جدل زينون ويخلصون الى أنه لما كان اللاوجود مستحيلا فان الوجود يتضمن كل امكانية . فما هو ممكن هو أيضا واقعى . وليس هناك شىء اسمه شىء ممكن حيث أنه لم يوجد بعد .

وكما أن الكليبين وجدوا الفضيلة فى الاستقلال السلبي والزهد ووجدها القورينائيون فى اقتفاء اللذة بطريقة مغرطة فى اللذة فان الميجاريين يجدونها فى حياة التأمل الفلسفى أى فى معرفة الوجود .

الفصل الثاني عشر

أفلاطون

لم ينشئ أى من الفلاسفة السابقون على أفلاطون مذهباً فلسفياً
خفاً قديمه وبوغرة شديدة هو الافكار والنظريات والآراء والاقتراحات
الفلسفية المعزولة .

وكان أفلاطون أول شخص فى تاريخ العالم يبدع مذهباً شاملاً عظيماً
فى الفلسفة وهو مذهب له تشعباته فى جميع أنحاء الفكر والواقع ، وأفلاطون
بهذا إنما جعل كل الفكر السابق مجرد نوع من الاسهام فى المذهب لقد
جمع الحصاد الكلى للفلسفة اليونانية وتجسم فى مذهبه خير ما عند
الفيثاغوريين والايلىين وهيرقليطس وسقراط . لكن لا يجب أن يشتط بنا
الخيال فى هذا الصدد فنتظن أن أفلاطون كان مجرد شخص ينتقى أو يلتقط خبرة
افكار الآخرين ويجعل منها كشكولاً فلسفياً خاصاً به . بل لقد كان على
العكس مفكراً أصيلاً بأعلى درجة . غير أن مذهبه نفاى فكر المفكرين السابقين
شأنه فى هذا شأن كل مذاهب الفكر الكبرى . لقد استولى بالفعل على
افكار هيرقليطس وبارمنيديس وسقراط لكنه لم يتركها كما وجدها ، لقد
اعتبرها بذور تطور جديد ولقد كانت هى الاسس الدفينة فى الارض التى
شيد عليها صرح الفلسفة وفى يديه أصبح الفكر السابق كله موضوعاً تحت
نور مبدأ جديد وأصيل .

(١) حياته وكتابات

تعد مسألة التاريخ الدقيق لمولد أفلاطون مسألة يعتمدها الشك
ولكن التاريخ الذى يطرح عادة هو ٩٢٤ - ٤٢٧ ق.م . وهو تاريخ لا يبعد
كثيراً عن الحقيقة .

لقد انحدر من اسرة أثينية أرستقراطية وكان يمتلك ثروة كافية تمكنه
من أن يحيا حياة الفراغ اللازمة لحياة مكرسة للفلسفة . ويأتى شبابه فى وقت

أكبر فترات التاريخ الاثيني خطورة. فبعد صراع مرير استمر لأكثر من ربع قرن انتهت الحرب البلوبونزية بالانهيار الكامل لاثينا كقوة سياسية . واضطربت شئون البلاد الداخلية بشكل لا يقل عن اضطراب شئونها الخارجية . وهنا — كما في أى موضع آخر — تحولت الديمقراطية المنتصرة الى حكم الغوغاء ثم مع انتهاء الحرب البلوبونزية استعاد الحزب الارستقراطي السلطة مع حكم الطغاة الثلاثين وكان من بينهم بعض اقارب افلاطون غير أن الحزب الارستقراطي الذى كان أبعد ما يكون عن تحسين الامور انغمس في التو في حكم اراقة الدماء والارهاب والقمع والبطش . ولقد تركت هذه الوقائع تأثيرا بالغا على تاريخ حياة افلاطون ، فلو كانت لديه أية رغبة لتولى منصب سياسى فان الظروف الفعلية للاحوال في اثينا لابد أنها قد أخذتها ، فهو الارستقراطي بالفكر وبالميلاد لم يكن يستطيع أن يتلاءم مع حكم الغوغاء. وإذا كان قد تخيل أن عودة الارستقراطية للحكم من شأنها أن تحسن الامور فانه لابد أن أزيلت الغشاوة عن عينيه على نحو مرير بما فعله الطغاة الثلاثون . ولما كان قد استاء من الديمقراطية والارستقراطية على السواء فانه — كما يبدو قد تقاعد واعتزل

ولم يظهر اطلاقا طوال حياته الجديدة وهو يخطب في المؤتمرات الشعبية واعتبر الدستور الاثيني شيئا عفى عليه الزمن .

ولم يعرف الكثير عن شباب الفليسوف ، لقد انشأ القصائد ونال خير تربية يمكن لمواطن اثيني أن يحصل عليها . وكان أستاذه قراطيلوس من اتباع هيرقليطس ولا شك أن افلاطون تعلم منه آراء ذلك الفيلسوف . وهناك احتمال أنه أراد أن يكون جاهلا بمجادلات السوغسطائيين وكان كثير منهم معاصرين له . ولقد قرأ على الأرجح كتاب أنكساجوراس الذى كان متاحا بسهولة في ذلك الوقت في اثينا . ولكن ليست لدينا معلومات مؤكدة عن كل هذه النقاط ، وما نعرغه بالفعل هو أن الحدث الحاسم في شبابه وفي حياته كلها في الحقيقة هو ارتباطه بسقراط .

لقد ظل افلاطون الصديق والتلميذ المخلص لسقراط في الثمانى سنوات الاخيرة من حياة سقراط . ولقد شكلت آراء وشخصية الاستاذ الدافع الثقافى الأكبر لحياة افلاطون وكانت هي الملهم لكل تفكيره .

ولقد كان الاخلاص والتقدير للذان شعر بهما نحو سقراط — وهما
أخلاص وتقدير لم يتلاشيا مع كراستين — قد نميا على نحو أكبر وبشكل
مستمر. ففى آخر محاورات أفلاطون نجد تصويرا لسقراط يتسم بأكثر قدر
من السحر والاعجاب ، وأصبح سقراط بالنسبة له النمط والانسوذج
للفيلسوف الحق .

وبعد وفاة سقراط بدأت مرحلة ثانية فى حياة أفلاطون وهى مرحلة
الترحال . لقد هاجر أولا الى ميجارا حيث كان صديقه وتلميذه أفليدس
يؤسس المدرسة الميجارية . ولقد كانت الفلسفة الميجارية مركبا من فكر
سقراط وفكر الإليين . ولا شك أن أفلاطون هنا فى ميجارا وتحت تأثير
أفليدس قد شكل وكون تعرفه العميق بتعاليم بارمنيدس الذى أصبح له
تأثير كبير على فلسفته . ولقد سافر من ميجارا الى قورينة ومصر وإيطاليا
وصقلية . واتصل وهو فى إيطاليا بالفيثاغوريين . وبسبب تأثير هذه
الرحلة نجد العناصر الفيثاغورية القوية منبثة فى تفكيره .

وفى صقلية انضم الى بلاط ديونيسيوس الأكبر طامى سراقوصة
ولكن نجد تصرفه هنا يسبب له المتاعب فقد غضب ديونيسيوس غضبا شديدا
بسبب آراء أفلاطون الاخلاقية والفلسفية حتى أنه طرح أفلاطون فى سوق
النخاسة ولقد نجا بمعجزة من مصير العبودية والرق افتداه انيساريس
القورينى ومن ثم عاد أفلاطون الى أثينا — واستغرقت رحلاته فترة امتدت
الى عشر سنوات .

ومع عودة أفلاطون الى أثينا ندخل المرحلة الثالثة والاخيرة من
حياته . وفيما عدا رحلتين قصيرتين نذكرهما هابرين لم يترك أثينا إطلاقا
وهو الآن يبدو لأول مرة كمعلم محترف وفيلسوف . وقد اختار كساحة
لاوجه نشاطه مدرسة أطلق عليها اسم الاكاديمية وفيها جمع حوله
تدريجيا حلقة من التلاميذ والمريدين . وقد انشغل بقية حياته — وهى
لفترة تمتد حوالى أربعين عاما — بالنشاط الأدبى وإدارة المدرسة التى
أسسها . وكانت طريقته فى الحياة على العكس تماما من طريقة سقراط
ولا يشبهه استاذاه إلا فى شئ واحد هو أنه لم يكن يتقاضى أى أجر من

تدريسه وفيما عدا هذا فان حياتي الرجلين العظميين لا تشابه بينهما اطلاقا
لقد ذهب سقراط وتجول بحثا عن الحكمة فجاب الاسواق مع كل القادمين .
أما أفلاطون فقد انسحب واقتصر نشاطه داخل مدرسة وحى نفسه
من صخب العالم بحلقة من المريدين المخلصين . ولم يكن متوقعا من رجل
له رهافة أفلاطون وثقافته ومشاعره الارستقراطية ان يكن التقدير لرجل
مثل سقراط بأعتبره رجل العامة والذي عاش حياة التسكع والخشونة
في أسواق أثينا ، وليس مرغوبا من أجل تقدم الفلسفة ضرورة أن تكون
هكذا ، فالفلسفة السقراطية قد عانت من الطريقة السقراطية في الحياة
 فلم تكن بالطريقة المنهجية كما كانت بدائية والفكر المنهجي لا يتولد من
المجادلات على قارة الطريق . وبالنسبة لتطور مذهب عالمي عظيم مثل
مذهب أفلاطون تكون الدراسة المنتظمة والتأمل الهادئ ضروريين .

ولم تنقطع فترة استاذية أفلاطون هذه الا برحلتين الى صقلية
مرتبطتين بأهداف سياسية . لقد عرف أفلاطون تماما أن الدولة الكاملة
كما صورها في محاوره (الجمهورية) لا يمكن أن تتحقق في اليونان في زمنه .
ومع هذا تناول فلسفته السياسية بجدية تامة . وبالرغم من أن الجمهوريه
الكاملة هي مثال لا يمكن أحراره فقد اعتقد أن أى اصلاح حقيقى
للدولة يجب أن ينطلق — على الأقل — في اتجاه ذلك المثال . ومن المبادئ
الجوهرية في (الجمهورية) هي أن الحكام يجب أن يكونوا فلاسفة أيضا .
والى أن يتحد الفيلسوف والحاكم في شخص واحد فان الدولة يمكن أن
تدار وفق المبادئ الحقبة . والان ، في عام ٣٦٨ ق.م . مات ديونيسيوس
الأكبر وأصبح ديونيسيوس الأصغر طاغية سيراquose . وقد وجه ديونيسيوس
الدعوة لأفلاطون للانضمام الى بلاطة وطلب منه أن يكون مستشاره
وكانت هنا فرصة نادرة للتجريب ، فلافلاطون يستطيع أن يدرّب ويثقف
ملكا فليسونما . فقبل الدعوة غير أن البعثة أنتهت بكارثة ، فقد أستقبله
ديونيسيوس بحماس واهتم بدروس استاذة الفلسفية . لكنه كان شابا
غير منفتح حرونا ودون قابلية فلسفية أصيلة . وكان اهتمامه الاول
منصبا على القلق والاثارة ومن هنا غادر أفلاطون سيراquose مثبطا وعاد
الى أثينا . ومع هذا غبعد انقضاء بضع سنين دعاه ديونيسيوس ثانية
الى سيراquose ومرة ثانية قبل الدعوة غير أن الرحلة الثانية أنتهت بكارثة

شان الرحلة الاولى بل لقد تعرضت حياة أفلاطون للخطر ولم ينقذه الا تدخل الفيثاغوريين فغاد الى اثينا وهو في السبعين وظل بها الى وقت وفاته مدير المدرسة ولم يحاول ثانية أن يتدخل في السياسة العملية .

ولقد ظل طوال عقد آخر من السنين يسكن في اثينا ويعلم بها، وكانت حياته ساكنة وهادئة وسعيدة. وقد مات في سلام وهو في الثانية والثمانين من عمره .

وقد اتخذت كتابات أفلاطون شكل المحاورات وفي معظمها يشغلها سقراط الذي وضع أفلاطون على لسانه عرض فلسفته هو الخاصة . وفي عدد قليل من المحاورات — منها (بارمنيدس) على سبيل المثال — هناك ناطقون آخرون يتحدثون بالفلسفة الافلاطونية ولكن حتى في هذه المحاورات يلعب سقراط دائما (دورا) هاما . ولم يكن أفلاطون مجرد فيلسوف محسوب بل كان غنانا أدبيا ممتازا . والمحاورات عبقرية في بنائها الدرامي وترتفع بالحادثة والفكاهة والتشخيص المشابه للحياة . ولم ترسم شخصية سقراط بعاطفة ودودة محسب ، بل حتى الشخصيات الثانوية تكتسى لحما وتسرى غيها الدماء .

ومن العناصر الهامة في أسلوب أفلاطون استخدامه للأساطير وهو لا يشرح دائما معناه على شكل عرض علمي مباشر . وهو كثيرا ما يعلم بالكتابات والحكايات والقصص وكلها يمكن أن تندرج تحت تسببة واحدة من الاساطير الافلاطونية . وكلها لها جمالها الادبي الرائع وبالرغم من هذا فانها تنطوي على مساوئ خطيرة ، فأفلاطون ينزلق بسهولة من العرض العلمي الى الاسطورة حتى أنه لا يكون من السهل غالبا تقرير ما اذا كانت عباراته مقصود بها الناحية الادبية او التشبيهية . زيادة على ذلك ، فان الاساطير تشكل تصورا في تفكيره نفسه ، والحقيقة هي أن جماع الشاعر والفيلسوف في شخص واحد هو جماع خطر للغاية . ولقد بنيت من قبل أن موضوع الفلسفة ليس مجرد استشعار الحقيقة كما يستشعرها الشاعر والصوفي بل استيعابها عقليا لا مجرد إعطائنا سلسلة

من الصور والتشابه بل أعطانا تفسيراً عقلانياً للأشياء على مبادئ علمية . وعندما يحدث لإنسان هو شاعر وفيلسوف في الوقت نفسه ألا يستطيع تفسير الشيء على نحو عقلى فإن النتيجة هي أغراء مخيف لديه لأحلال الاستعارات والكنائيات الشعرية محل التفسير المفتقد . ولقد رأينا — على سبيل المثال — أن كتاب الأباشاد في الهند الذين يؤمنون بأن العالم كله يصدر عن الوجود الواحد المطلق الثابت الذى يسمونه براهمان وقد عجزوا عن إدراج السبب الذى يجعل الواحد يتمايز هكذا في الكثرة فانهم قد لجأوا الى التشابه والاستعارات . وهم يقولون وكما أن الشر ينطلق من النار الجوهرية فإن كل الكائنات الجزئية تصدر من الواحد . غير أن هذه الصورة لا تفسر شيئاً وهدف الفيلسوف ليس أن يستشعر المسائل بغوض بل هدفه الفهم العقلانى . وليست هذه هي نظرتى (أنا) لوظائف الفلسفة بل هي من المؤكد نظرة أفلاطون نفسه فأفلاطون في الحقيقة هو مصدر هذه الحقيقة من الفلسفة فلم يكن يصربشكل دائماً الا على الاستيعاب العقلانى الكامل وهو الشيء الوحيد الذى يستحق أن نطلق عليه اسم المعرفة والفلسفة . وما من كاتب آخر قد استخدم مثل هذه اللغة المزدرية كما فعل أفلاطون كمجرد شاعر ومتصوف والذى يقول أشياء جميلة دون أن يفهم على الأقل السبب في أنها حكيمة وجميلة وما من أحد قد صاغ مثل هذا التقييم المشين لوظيفتى الشاعر والصوفى . وأفلاطون من الناحية النظرية على الأقل هو أمير العقلانيين وأصحاب النزعات العقلانية . وعلى أية حال فهو من الناحية لأبد أنه كان مقتنعاً بالخطأ الذى حرمه على الآخرين بقسوة . وهذا في الحقيقة تفسير معظم الأساطير الأفلاطونية . وعندما يكون أفلاطون عاجزاً عن شرح أى شيء فإنه يغطى هذا العجز في مذهبه بأسطورة . وهذا ملاحظ على سبيل المثال في محاوره (طيماوس) لقد سبق لأفلاطون في المحاورات الأخرى أن طور نظريته حول طبيعة الحقيقة القصوى وهو في (طيماوس) قد وصل الى مشكلة كيف يمكن تفسير العالم الواقعى من الحقيقة القصوى ، وفي هذه النقطة ينهار مذهب أفلاطون كما سوف نتبين . . وكلامه من الحقيقة القصوى متهاافت ومن ثم فهو لا يتضمن مبدأ به يمكن تفسير الكون

الواقعي . ولهذا نجده في محاوره (طيماوس) بدلا من أن يقدم التفسير العقلاني يعطينا بسلسلة من الاساطير الخيالية عن أصل العالم ، وحيث نجد اساطير في محاورات أفلاطون غائه يمكننا أن نشك في أننا قد وصلنا الى نقطة من النقاط الضعيفة في مذهبه .

واذا كان علينا أن ندرس أفلاطون بشكل معقول ، غائه يكون من الجوهرى ضرورة أن نكف عن اعتبار المحاورات كما لو كانت قد انتجت (كتلة واحدة) في مرحلة واحدة انطلاقا من عقل مؤلفها . وقد أمتد نشاطه الأدبي لفترة لا تقل عن خمسين عاما . وفي خلال تلك الفترة لم يكن جامدا لا يتطور فثفكيره ونمط تعبيره كانا في تطور مضطرب وإذا كان علينا أن نفهم أفلاطون فإن علينا أن نحصل على مفتاح يمكننا من تتبع هذا التطور . وهذا يعنى أننا يجب أن نعرف شيئا عن الترتيب الذى كتبت به المحاورات . وليسوء الحظ لم تصل إلينا مؤرخة ومرتبطة ويرجع الامر الى البحث العلمى والنقدى لتحديد المرحلة التى كتبت فيها أية محاوره انطلاقا من الشواهد الداخلية . وهناك نقاط ثانوية عديدة لا تزال لم تتقرر وكذلك بعض المسائل الهامة القليلة مثل تاريخ محاوره (فايدروس) (١) التى يدرجها بعض النقاد في فترة مبكرة من حياة أفلاطون على حين يدرجها البعض الآخر في فترة متأخرة . وعلى أية حال ، إذا أغفلنا هذه النقاط ثانيا نقول بصفة عامة أنه أمكن الوصول الى أجماع في هذه الامور وأنه يمكننا الآن أن نعرف الكثير مما يمكننا من تتبع الخطوط الرئيسية لتطور أفلاطون .

تنقسم المحاورات الى ثلاث مجموعات رئيسية تتطابق بشكل فح مع المراحل الثلاث لحياة أفلاطون . فالمجموعة المبكرة الاولى كتبت في حوالى زمن وفاة سقراط وقبل رحلة المؤلف الى ميجارا . وقد كتب بعض هذه المحاورات قبل وفاة سقراط وتشمل هذه المجموعة : (هيبياس الاصفر) و (ليسيس) و (خارميدس) و (لاشيس) و (أطيرون)

(١) تنطبق الملاحظة نفسها على محاوره (المادبة) و « الجمهورية » أو « تيتيوس » .

و (الدفاع) و (كريتون) و (بروتاجوراس) ومحاورة بروتاجوراس هي أطولها وأكثرها تعقيدا من الناحية الفكرية وأكثرها تطورا ، وربما تكون آخرها وهي تشكل معبرا الى المجموعة الثانية .

وكل هذه المحاورات الاولى قصيرة وبسيطة وكلها كانت لاتزال تحت تأثير سقراط وذلك من ناحية الانكار الواردة بها ، فلم يكن أفلاطون قد طور بعد أية فلسفة خاصة به ، فكان يعرض بالشرح لفلسفة سقراط بشكل يكاد يكون بلا تغيير . وعلى أية حال فإنه لم يكن مجرد منتحل غطوال هذه المحاورات هناك شواهد من الجودة والاتصال غير أن هذه الصفات تعرض نفسها باخرى في الشكل الادبي لا المحتوى الفلسفي فهنا نجد كل القضايا السقراطية المألوفة من أن الفضيلة هي المعرفة وهي واحدة ويمكن تعليمها وأن الجميع يطلبون الخير غير أن الناس يختلفون بصدد ماهية الخير وأن الانسان الذي يخطئ عمدا أفضل ممن يخطئ غير عاود وما الى ذلك . زيادة على ذلك لقد شغل سقراط نفسه بمحاولة تثبيت مفاهيم الفضائل وتساعل عن العناية الالهية وعن الاعتدال وما الى ذلك وأفلاطون في عديد من هذه المحاورات يسير على النهج نفسه في هذه التساؤلات . فمحاورة (ليسيس) تبحث مفهوم الصداقة وتتناول محاورة (خارميدس) مسألة الاعتدال وتعالج محاورة (لاشيس) الشجاعة . وبصفة عامة فإن الجوهر الفلسفي لهذه الكتابات المبكرة ضئيل وبسيط ، فهنا اهتمام زائد بتفاصيل حياة سقراط ، والفن يطفئ على المادة ، ومن ثم فإن هذه المحاورات من الناحية الادبية الخالصة هي من بين أكثر محاورات أفلاطون سحرا وبعضها مثل محاورة (الدفاع) و (كريتون) شعبية وخاصة عند أولئك الذين يعنون بأفلاطون الفنان أكثر من عنايتهم بأفلاطون الفيلسوف .

والمجموعة الثانية من المحاورات ترتبط بصفة عامة بفترة رحلات أفلاطون . وبالإضافة الى تأثير سقراط نجد الان تأثير الايليين وهو تأثير يربط على نحو طبيعي هذه المحاورات بفترة اقامة الفيلسوف في ميغارا . ولكن في هذه المحاورات أيضا نجد أن أفلاطون لأول مرة يطور أطروحته الفلسفية الخاصة وهذه المرحلة هي في الواقع الفترة البناء العظيمة

في حياته فنجد المبدأ المحورى والسائد في فلسفته وهو نظرية المثل وكل ماعداها عزف عليها وهى تهيمن على كل أفكاره . وبمعنى ما من المعانى ليست كل فلسفته سوى نظرية المثل وما يتوقف عليها . وفي هذه الفترة الثانية تأسست نظرية المثل وتطورت وجرى مناقشة علاقتها بالفلسفة الايلية . وهنا نجد أكبر عرض لأفكار افلاطون الاصيله وهى في شهر مخاض مولدها . وهو الان قد تملك ناصية المشكلات المحورية الفلسفية وهو هنا يعنى بالفكر نفسه ولا يعبا الا قليلا بزخارف الاسلوب . وهو يناضل من أجل أن يجد تعبيراً عن أفكار تشكلت على نحو جديد في عقله وهو لم يسيطر عليها كلية بعد ولا يستطيع أن يستثمرها بسهولة ومن ثم فان المزايا الادبية في المرحلة الاولى تراجعت الى الوراء ولم تعد هناك مكاهة فليس هناك سوى الاستدلال الدقيق والجدل الشاق والرائع .

وربما كانت محاورتا (جورجياس) و (ثيتيتوس) التوأمتان هما أقدم هذه المجموعة الثانية وهما لم تنتهيا الى شيء محدد ولهما طابع سلبي ، فافلاطون مشغول هنا بمجرد التوضيح التمهيدى . وتناقش محاوره (جورجياس) وتفند توحيد السوفسطائيين بين الفضيلة واللذة وتحاول أن تبين أن الخير يجب أن يكون شيئاً موجوداً على نحو موضوعي ومستقل عن لذة الفرد . وبالمثل تبين محاوره (ثيتيتوس) أن الحقيقة ليست هى انطباع الفرد الذاتى كما يذهب السوفسطائيون بل هى شيء حقيقى موضوعى في حد ذاتها . والمحاورات الاخرى في هذه المجموعة هى (السوفسطائى) و (السياسى) و (بارمنيدس) . وتناقش محاوره (السوفسطائى) الوجود واللاوجود وعلاقتها بنظرية المثل . وتبحث (بارمنيدس) فيماذا كانت الحقيقة المطلقة تعد واحدا تجريديا على طريقة الايليين ولهذا فان هذه المرحلة تعطينا تصور افلاطون عن علاقة فلسفته بالنزعة الايلية .

وتعد محاورات المجموعة الثالثة من انتاج افلاطون في مرحلة النضج فلتقد سيطر الان تماما على فكره ووجهه بسهولة في كل اتجاه ، ومن ثم يعود الاسلوب الى نورانيته ونقائه كما في المرحلة الاولى . واذا كانت المرحلة الاولى تتميز أساسا بالموهبة الادبية فان المرحلة الثانية تتميز

بعمق الفكر وتتميز المرحلة الثالثة بأنها مركب من الاثنين فالمادة الكاملة قد انصبت الان في الشكل الكامل . غير أن ميزة كل محاورات هذه المرحلة هى أنها تفترض أن نظرية المثل قد تأسست من قبل وأنها أصبحت شائعة عند القارىء . وهى تنطلق على أساس تطبيقها على كل أقسام الفكر . لقد اهتمت المرحلة الثانية بصياغة نظرية المثل والبرهنة عليها ، أما المرحلة الثالثة فهى تقوم بتطبيق منهجى لنظرية المثل . وهكذا فإن محاورة (المأدبة) التى تعالج موضوع ميتافيزيقا الحب تحاول أن تربط بين شعور الانسان بالجمال والمعرفة العقلية للمثل . وتطبق محاورة (فيليبوس) نظرية المثل على مجال الاخلاق وتطبقها محاورة (طيلماوس) على مجال الفيزياء وتطبقها محاورة (الجمهورية) على مجال السياسة . وتؤسس محاورة (غيدون) عقيدة خلود النفس على نظرية المثل . وربما توضع محاورة (غابديروس) فى مجموعة واحدة مع محاورة (المأدبة) . ويذهب بنا جمال ورشاقة ونورانية الاسلوب وكون نظرية المثل سارية مما يدل على أنها شئ تأسس الى الاعتقاد الى أنها تمت الى مرحلة نضج افلاطون . وتقوم نظرية زيلر على أنها كتبت فى بداية المرحلة الثانية ثم قدمت للقارىء على أنها فاتح للشهية لتجعله يدخل على المهمة الصعبة الا وهى قراءة محاورة (السوفسطائى) و (السياسى) و (بارمنيدس) وتبدو هذه النظرية على أنها مشتتة وغير ضرورية (١) .

فاذا كانت المرحلة الثانية الى المرحلة البناء العظيمة فى حياة افلاطون فإن المرحلة الثالثة يمكن وصفها بأنها مرحلته المنهجية والمذهبية، فكل جزء من فلسفته هنا مرتبط بكل جزء آخر وتبدو جميع تفاصيل المذهب على أنها تنبع من المبدأ المحورى الوحيد لتفكيره الا وهو نظرية المثل . وكل مجال للمعرفة والوجود معروض بدوره فى ضوء ذلك المبدأ وهو مشرب ومشبع به .

وخطة عرض افلاطون التى تخطر لأول وهلة هى أن نمر بالمحاورات الواحدة بعد الاخرى واستخلاص مذهب كل منها بتتابع غير أننا يجب أن

(١) زيلر : افلاطون والاكاديمية القديمة

نتخلى عن هذه الخطة بمجرد ذكرها . وبالرغم من أن فلسفة افلاطون هى فى حد ذاتها كيان من الفكر مذهبى ومتناسك لم يعبر عنها بشكل مذهبى ، بل بالعكس ، فانه ينثر أفكاره فى جميع الاتجاهات ، انه ينثرها كيفما اتفق بأى ترتيب ، فما يأتى أولا من الناحية المنطقية يأتى فى الغالب فى المؤخرة ، وهو قد يأتى فى نهاية احدى المحاورات والخطوة التالية فى الاستدلال قد تجعله يظهر فى البداية أو حتى فى محاوره مختلفة تماما . ولهذا اذا كان علينا أن نحصل على نظرة مترابطة للمذهب يجب أن نتخلى عن ترتيب العرض عند افلاطون ونربط الفكر معا بأنفسنا . وعلينا أن نبدأ بها يأتى أولا من الناحية المنطقية أينما نجده ونتطلق فى العرض بالطريقة نفسها .

وهناك صعوبة مماثلة متعلقة بتقسيم فلسفة افلاطون . وهو نفسه لم يقدم لنا أى مبدأ واحد ومؤكد للتقسيم ، بل المبدأ المعتقد عادة ما يتسم فلسفته الى الجدل والفيزياء والاخلاق . أن الجدل أو نظرية المثل هى مذهب افلاطون فى طبيعة الحقيقة المطلقة . والفيزياء هى نظرية الوجود الظاهرى فى الزمان والمكان وعلى هذا تضم مذهب النفس وهجراتها حيث أن هذه الهجرات تحدث فى الزمن . وتشمل الاخلاق السياسة ، أى نظرية واجب الانسان باعتباره مواطنا وكذلك أخلاق الفرد . وهناك أقسام محددة فى المذهب المتعلقة بعقيدة الحب مثلا لا تقع فى أى من هذه الاقسام بل بالعكس ، فانه بالرغم من أن بعض المحاورات خليط بالنسبة لموضوعها فان بعض المحاورات الاخرى وهى أهمها تقع بتمامها فى أحد هذه الاقسام . فمثلا محاورات (طيماوس) و (غيدون) و (غايدروس) متعلقة بالفيزياء . ومحاورات (غيلبيوس) و (جورجياس) و (الجمهورية) متعلقة بالاخلاق . أما محاورات (تيتيوس) و (السوفسطائى) و (بزميدس) فهى محاورات متعلقة بالجدل .

(٢) نظرية المعرفة

تقوم نظرية المثل نفسها على نظرية المعرفة . فما هي المعرفة ؟ ما هي الحقيقة ؟ أن أفلاطون يفتتح المناقشة بأن يحكى لنا أولا (مالميس) بمعرفة وحقيقة . وموضوعه هنا هو تنفيذ النظريات الزائفة ، ولابد أن هذا يحدث لتمهيد الأرض من أجل العرض الموضوعي . وأول النظريات الزائفة التي يهاجمها هي القول بأن المعرفة هي الإدراك الحسي . وتنفيذ هذا القول هو الموضوع الرئيسي لمحاورة (تيتيوس) . ويمكن تلخيص حججه على النحو التالي :

(١) القول بأن المعرفة هي الإدراك الحسي هو نظرية بروتاجوراس والسوفسطائيين ونحن قد رأينا النتائج المترتبة عليها . فهي تذهب الى أن ما يبدو لكل فرد على أنه حقيقي يكون حقيقيا بالنسبة لذلك الفرد . غير أن هذا على أية حال زائف في التطبيق على حكمنا بصدد الأحداث المستقبلية ، فالأخطاء العديدة التي يرتكبها عن المستقبل تظهر هذا . فقد يبدو لي أنني سأكون كبير القضاة في العام التالي ولكن بدلا من هذا قد أجد نفسي في السجن . وبصفة عامة ما يبدو لكل فرد على أنه الحقيقة عن المستقبل لا يصبح هكذا عندما تقع الأمور .

(٢) الإدراك الحسي يفضي الى انطباعات متناقضة ، فالحشيء الواحد يبدو كبيرا من قرب وصغيرا من بعد . وهو بمقارنته ببعض الأشياء يبدو خفيفا وبمقارنته ببعض الأشياء الأخرى يبدو ثقيلًا . وهو يبدو في ضوء ما أبيض ويبدو أخضر في ضوء آخر وهو في الظلام لا لون له على الإطلاق . وهذه الصفحة إذا ما نظر إليها من زاوية ما تبدو مربعة ومن زاوية أخرى تبدو على شكل معين . فأي من هذه الانطباعات هي الشيء الحقيقي ؟ ولكي نعرف ما هو الحقيقي يجب أن نكون قادرين على ممارسة الاختيار بين هذه الانطباعات المختلفة وتفضيل انطباعات على آخر والتفرقة بين الانطباعات وقبول هذا الانطباع ورفض ذاك . ولكن إذا كانت المعرفة هي الإدراك الحسي إذن فلن يكون لنا حق إعطاء أفضلية لإدراك حسي على حساب إدراك حسي آخر . فإذا كانت الإدراكات الحسية كلها هي المعرفة إذن فأنها كلها حقيقية .

(٣) أن هذا الرأي يجعل من كل معرفة وكل بحث وكل برهان وكل تنفيذ أمرا مستحيلا . فلما كانت جميع الاحساسات حقيقية على السواء فإن الادراكات الحسية عند الطفل يجب أن تكون حقيقية تماما كما هى عند أساتذته ومن ثم فإن أساتذته لن يستطيعوا أن يعلموه شيئا . وبالنسبة للمناقشة والبرهان فإن الجدال بين شخصين عن أى شيء يتضمن أنهما يؤمنان بوجود حقيقة موضوعية . وإذا كان كل منهما يناقض الآخر فإن انطباعاتهما لا يمكن أن تكون صادقة عندهما هما الاثنان فلو كان الامر هكذا فليس هناك شيء لبحثه ، ومن ثم فإن كل برهان وتنفيذ عقيم بسبب نظرية بروتاجوراس .

(٤) إذا كان الادراك الحسى هو الحقيقة فإن الانسان يكون هو معيار جميع الأشياء باعتباره كائنا مدركا .

(٥) ان نظرية بروتاجوراس تناقض نفسها لان بروتاجوراس يعترف بأن ما يبدو لى حقيقيا فهو حقيقى . لهذا فإذا بدا لى حقيقيا أن مذهب بروتاجوراس زائف فيجب على بروتاجوراس نفسه أن يعترف بأنها زائفة .

(٦) هذه النظرية تحطم موضوعية الحقيقة وتجعل التمييز بين الحقيقة والزيف بلا معنى على الاطلاق . والشئ نفسه يبدو حقيقيا وزائفا فى الوقت نفسه ، حقيقيا بالنسبة لك وزائفا بالنسبة لى ، ومن ثم لا غرق على الاطلاق بين قولنا أن قضية ما حقيقية وقولنا عنها أنها قضيتها زائفة ، فالتولان لهما نفس المعنى فما من قول منهما يعنى شيئا . والقول بأن ما ادركه حسيا حقيقى بالنسبة لى لا يعطى الا اسما جديدا لادراكى الحسى ولا يضيف لها أية قيمة جديدة .

(٧) فى كل ادراك حسى هناك عناصر لا تأتى عن طريق الحواس . لنفرض أننا نقول (هذه القطعة من الورق بيضاء) فقد نظن أن هذه العبارة هى حكم محض عن الادراك الحسى فلا شيء يتقرر سوى ما ادركه عن طريق حواسى ولكن اذا تمعنا فيها لن نجد الامر هكذا فاولا

وقيل أى شىء يجب أن أفكر فى « هذه القطعة من الورق » وهذا يعنى أننى صنفتها . لقد قارنتها عقليا بقطع أخرى من الورق وقررت أنها من نفس الفئة معها . اذن فان تفكيرى يتضمن المقارنة والتصنيف . ان الشىء هو احساس مركب من البياض والتربيع . الخ أن كل ما أستطيع أن أثبته على أنه قطعة من الورق إنما يتم بتوحيد هذه الاحساسات التى لدى الان مع الاحساسات التى تلقيتها من الموضوعات المماثلة فى الماضى . ولا يجب على فحسب أن أدرك تشابه الاحساسات بل يجب على أيضا أن أدرك الاختلاف عن الاحساسات الأخرى ولا يجب على أن أخلط بين الاحساسات التى ألقاها من الورقة والاحساسات التى ألقاها من قطعة من الخشب . فالتشابه والاختلاف فى الاحساسات يجب أن يكونا معروغين من قبل أن أقول « هذه القطعة من الورق » . والشىء نفسه صادق عندما أقول أن هذه القطعة من الورق « بيضاء » فلا يكون هذا ممكنا الا بتصنيفها مع الأشياء البيضاء الأخرى وتمييزها عن الأشياء التى من ألوان أخرى غير أن الحواس نفسها لا تستطيع أن تقوم بأفعال المقارنة والاختلاف ، فكل احساس بقعة مستقلة معزولة ولا يستطيع أن يتجاوز نفسه ليقارن بينه وبين الأشياء الأخرى ، فهذه العملية يجب أن يؤديها العقل الذى يعمل على أنه سلطة مركزية يقوم بعملية التآزر فيتلقى الاحساسات المعزولة ويربط بينها ويقارن بينها ويقابلها ببعض .

ويلاحظ هذا بصفة خاصة فى الحالات التى نقارن فيها احساسات خاصة ما مع احساسات حاسة أخرى . فعندما أشعر بالكرة بأصابعى أقول اننى أشعر بها مستديرة . وعندما أنظر اليها بعينى أقول أنها تبدو مستديرة . غير أن الشعور هو احساس مختلف عن احساس النظر ومع هذا فأننى أستخدم الكلمة نفسها (مستديرة) لوصفها كليهما . وهذا يبين أننى وحدت بين الاحساسين وهذا لا يمكن أن يتم بالحواس نفسها فعيناي لا يمكن أن تستشعرا وأصابعى لا يمكن أن ترى ، ولا بد أن العقل الذى يقف فوق الحواس هو الذى يقوم بعملية التوحيد ، وعلى هذا فان افكار الانساق والاختلاف لا تولدها حواسى .

ان العقل نفسه يبحثها هي نفسها في الاشياء ومع هذا فهي واردة في كل معرفة فهي واردة حتى في أبسط أفعال المعروفة مثل قضية «هذا الشيء أبيض» . لهذا فإن المعرفة لا يمكن بكل بساطة أن تتكون من الانطباعات الحسية كما يظن بروتاجوراس فتتأبسط القضايا تحتوى على شيء أزيد من الاحساس .

فاذا لم تكن المعرفة هي نفسها الإدراك الحسى فإنها أيضا ليست من جهة أخرى مثل الظن . والقول بأن المعرفة هي الظن هو النظرية الخاطئة الثانية التى يسعى افلاطون الى اثبات تفاهتها .

ان الظن الخاطيء واضح انه ليس المعرفة . بل حتى الراى الصادق لا يمكن أن يسمى المعرفة . فاذا قلنا — ولم يكن لى سند فى هذا — أنه ستكون هناك عاصفة يوم عيد الفصح التالى فمقد يتصادف أن تكون عبارتى صادقة . لكن لا يمكن أن يقال وقد قمت بهذا التخمين الاعمى ان لدى ظنا صادقا ، فالظن الصادق قد يتأسس أيضا لاعلى مجرد التخمين بل على شيء وأن كان أفضل الا أنه لايزال ليس بالفهم الصادق الحقيقى ، فنحن غالبا ما نشعر عن طريق الحدس أو الغريزة أن شيئا ما صادق وأن كنا لا نستطيع أن نقدم أى أساس محدد لاعتقادنا . أن الاعتقاد قد يكون صحيحا تماما لكنه — فى رأى افلاطون — ليس معرفة ، أنه ليس سوى ظن صادق ، أما لى يحرز الانسان المعرفة فليس عليه أن يعرف لمحسب أن الشيء على هذا النحو بل عليه أن يعرف أيضا السبب الذى يجعله على هذا النحو . على المدى أن يعرف الدواعى والاسباب والمعرفة يجب أن تكون فهما كاملا ومكتملا ، يجب أن تكون استيعابا عقليا لا مجرد عقيدة غريزية . أن المعرفة يجب أن تتأسس على العقل لا على العقيدة والايمان . والظن الصادق يمكن أن يصدر عن الايمان والفسفسطة بفن الخطيب ورجل البلاغة ، أما المعرفة فلا يمكن أن تصدر الا من العقل . والظن الصادق يمكن بالمثل أن يحوه فن الخطابة ومن ثم فهو غير ثابت وغير مؤكد ، أما المعرفة الحقة فلا يمكن أن تهتز وتزعزع . ومن يعرف

على نحو حق ويفهم على نحو حق لا يمكن تسلب منه معرفته عن طريق زخارف الكلمات . وأخيرا فإن الظن قد يكون حقيقيا أو زائفا أما المعرفة فلا يمكن إلا أن تكون حقيقية .

وبعد أن أمكننا أن نفند هذه النظريات الزائفة نستطيع الآن أن ننطلق إلى الجانب الإيجابي في نظريته في المعرفة . فإذا لم تكن المعرفة ادراكا حسيا أو ظنا فما هي ؟ أن أفلاطون يأخذ بالمذهب السقراطي دون أى تغيير إلا وهو أن كل معرفة هي معرفة تتم من خلال المفاهيم . وهذا على نحو ما بينته عند سقراط — يجعله يتخلص من النتائج الاعتراضية لتوحيد السوفسطائيين المعرفة بالادراك الحسى ولما كان المفهوم هو نفسه التعريف فانه شئ ثابت ودائم غير معرض للتغير ولحق انطباعات الفرد الذاتية . أن المفهوم يعطينا الحقيقة الموضوعية ، وهذا يتفق أيضا مع رأى أفلاطون في الظن : أن المعرفة ليست ظنا قائما على الغريزة أو الحدس ، بل المعرفة مؤسسة على العقل وهذا هو عين قولنا أنها مؤسسة على المفاهيم نظرا لأن العقل هو ملكة المفاهيم .

ولكن إذا كان أفلاطون وهو يرد على سؤال « ما هي المعرفة ؟ » إنما يسيّر على نهج سقراط فانه مع هذا يبنى على التعاليم السقراطية ميتافيزيقا غير سقراطية جديدة خاصة به . وهو يحول الآن النظرية السقراطية في المعرفة إلى نظرية من طبيعة الحقيقة . وهذا هو موضوع الجدل .

(٣) الجدل أو نظرية المثل

لم يكن المفهوم عند سقراط سوى مجرد قاعدة للفكر . والتعريفات التي هي أشبه بقضبان السكك الحديدية المرشدة تبقى الفكر على الدرب الصحيح ، ونحن نقارن أى فعل مع تعريف الفضيلة لكي نتأكد ما إذا كان هذا الفعل فعلا فاضلا . ولكن ما كان بالنسبة لسقراط مجرد تنظيم الفكر يحوله أفلاطون الآن إلى جوهر ميتافيزيقى . ونظريته في المثل هي نظرية موضوعية المفاهيم . وجوهر فلسفة أفلاطون ، يقوم في أن المفهوم ليس مجرد فكرة في العقل بل هو شئ له حقيقة الخاصة به .

فيكيف توصل أفلاطون الى هذا الراى وانه قائم على ان الحقيقة
تعنى مطابقة أفكار الانسان مع حقائق الوجود . فاذا رايت بحيرة ماء
واذا كانت هناك مثل هذه البحيرة اذن غان فكرتى حقيقية . ولكن اذا لم
تكن هناك بحيرة اذن غان فكرتى خاطئة ، انها هلوسة . والحقيقة —
استنادا لهذا الراى — تعنى ان الفكرة فى عقلى هى نسخة من شىء خارج
عقلى . والخطا أو الزيف قائم فى ان تكون لدينا فكرة ليست صورة لاي
شىء يوجد حقا . والمعرفة بالطبع تعنى معرفة الحقيقة . وعندما اتول
ان فكرة ما فى عقلى هى معرفة فلا بد ان أقصد ان هذه الفكرة هى نسخة
من شىء يوجد . ولكن لقد راينا من قبل ان المعرفة هى معرفة المفاهيم .
واذا كان المفهوم معرفة حقيقية فانه لا يكون حقيقيا الا بفضل
انه يتطابق مع حقيقة موضوعية ، لهذا يجب ان تكون
هناك أفكار عامة أو مفاهيم خارج عقلى . فمن التناقض افتراض ان
المفهوم هى المعرفة الحققة من جهة وانه لا يتطابق مع شىء خارجى عنا
من جهة أخرى ، فهذا أشبه بقولنا ان فكرتى عن بحيرة ماء هى فكرة
حقيقية ولكن مثل هذه البحيرة لا وجود لها حقا . ان المفهوم فى عقله
يجب أن يكون نسخة من المفهوم خارجه .

فاذا كانت المعرفة بالمفاهيم حقيقية اذن غان تجاربنا من خلال
الاحساس يجب أن تكون زائفة . ان حواسنا تجعلنا على علم بكثير من
الجياد المفردة ، أما عقلنا فهو يعطينا مفهوم الجواد بصفة عامة، فاذا كان
المفهوم هو الحقيقة الوحيدة غان الجياد يجب أن تكون زائفة ، ومعنى هذا
ان موضوعات الاحساس ليس لها واقع حقيقى . ان ماله حقيقة هو
المفهوم ، وما ليست له حقيقة هو الشىء المفرد الذى تدركه الحواس . ان
هذا الجواد وذاك الجواد ليس لهما وجود حقيقى فالمعرفة لا تمت الا الى
لمكرة الجواد بصفة عامة .

ودعونا نتناول هذه النظرية من ناحية مختلفة . فلنفرض اننى
سألتك : « ما هو الجمال ؟ » فأتاك تشير الى وردة وتقول : « هنا الجمال » .
وتقول الشىء نفسه عن وجه امرأة وعن قطعة غنية تصور منظرا فى غاية

ومن ليلة قمرية صافية . ولكننى أرد بأن هذا ليس هو ما أريد أن اعرفه .
اننى لم أسال عن الاشياء الجميلة بل عما هو الجمال . اننى أسال عن
اشياء عديدة بل عن شيء واحد الا وهو الجمال . غلو كان الجمال جوادا
غانه لا يمكن ان يكون له ضوء القمر لان الوردة وضوء القمر شيئا
مختلفان تماما . اننا لا نقصد بالجمال اشياء عديدة بل شيئا واحدا ودليل
هذا اننا لا نستخدم سوى كلمة واحدة لتسميته . وما أريد أن اعرفه هو
ماهية هذا الجمال الواحد المتميز عن كل الاشياء الجميلة . ربما تقول انه
لا يوجد مثل هذا الشيء مفصولا عن الاشياء الجميلة . واننا بالرغم من
استخدامنا كلمة واحدة فأننا لا نتبع الا طريقة خاصة بالتعبير والكلام ،
وانه يوجد في الواقع جمالات عديدة كل منها مستقر في موضوع جميل .
وفي هذه الحالة لاحظ انه بالرغم من أن الجمالات العديدة كلها مختلفة الا
انه منذ ان استخدمنا كلمة واحدة لوصفها جميعا فأننا بالبداية نعتقد أنها
متشابهة . فكيف عرفت أنها متشابهة ؟ أن عينك لا تستطيعان أن تطلعانيك
عن هذا التشابه فهذا يقتضى عقد المقارنة ولقد سبق أن رأينا أن المقارنة
هى فعل من أفعال العقل لا فعل من أفعال الحواس . لهذا يجب أن تكون
لذلك فكرة الجمال في عقلك وبها تقارن بين الاشياء الجميلة المختلفة ومن
ثم تدركها على أنها تشبه فكرتك عن الجمال ومن ثم تشبه كل منها الاخرى
ومن ثم فهناك بشكل ما فكرة وجود جمال واحد في عقلك . وهذه الفكرة
أما أنها تنطبق على شيء خارجك أو أنها لا تنطبق على شيء خارجك وفي
هذه الحالة الثانية تكون فكرتك عن الجمال مجرد اختراع من انتاج عقلك .
فاذا كان الامر هكذا فأنك بحكمك على الاشياء الخارجية من طريق فكرتك
الذاتية وجعلها معيار ما اذا كانت جميلة أم لا فأنك تكون قد ارتددت الى
وضع السوفسطائيين . انك تجعل نفسك وخیالات عقلك الفردى معيار
الحقيقة الخارجية . لهذا فان البديل الوحيد هو الايمان بأنه لا توجد فحسب
فكرة عن الجمال في عقلك بل يوجد مثل هذا الشيء باعتباره الجمال الواحد
ذاته حيث تكون فكرتك نسخة له . وهذا الجمال يوجد خارج العقل وهو
شيء متميز عن كل الاشياء الجميلة .

وما يقال عن الجمال قد يقال بالمثل من العدالة أو الخير أو البياض
أو الثقل . هناك أعمال عديدة عادلة ولكن لا توجد سوى عدالة واحدة

لأننا نستعمل كلمة واحدة ، وهذه العدالة يجب أن تكون شيئا حقيقيا متميزا عن كل الاعمال العادلة الجزئية . أن افكارنا عن العدالة هي نسخ لها . وبالمثل توجد اشياء بيضاء عديدة ولكن أيضا لا يوجد سوى بياض واحد .

ومن الأمثلة السابقة هناك العديد من الافكار الاخلاقية المرفوعة العديدة مثل الجمال والعدل والخير ولكن مثال البياض سيفيد في أن يبين أن النظرية تناسب الواقع لا للافكار المرفوعة لحسب بل للافكار الأخرى أيضا . وفي الواقع يمكننا أن نحل الشر محل الخير ونجد أن كل الحجج نفسها تنطبق بالتالي . أو يمكننا أن نأخذ شيئا مجسما مثل الجواد ونسال ما الذي نعنيه بالجواد . أنه لا يعنى الجياد الفردية العديدة لهما كنا قد استخدمنا كلمة واحدة فيجب أن تعنى شيئا واحدا يكون مرتبطا بالجياد الفردية كما أن البياض مرتبط بالاشياء البيضاء الفردية . انها تعنى الجواد الكلى ، فكرة الجواد بصفة عامة وهذه الفكرة مثل فكرة الخير أو الجمال يجب أن تكون شيئا حقيقيا موضوعيا .

أن الجمال والعدالة والخير والبياض والجواد بصفة عامة كلها مفاهيم . وتتكون فكرة الجمال بادراج ما هو مشترك من الاشياء الجميلة واستبعاد النقاط التي تختلف عن الجمال . وهذا — كما رأينا — هو بالضبط ما نعنيه بالمفهوم . لهذا تقوم نظرية أفلاطون على أن المفاهيم هي حقائق موضوعية وهو يطلق على هذه المفاهيم الموضوعية المصطلح الفني « المثل » . وهذا هو جوابه على السؤال الفلسفى الرئيسى الا وهو : ما هى — وسط كل المظاهر واللاحقائق الخاصة بالاشياء — تكون تلك الحقيقة المطلقة والقصوى والتي بها يمكن تفسير كل الاشياء الأخرى . انها فى رأى أفلاطون المثل .

ودعونا نتبين بالتالى خصائص المثل فى المقام الاول انها جواهر . والجوهر مصطلح غنى فى الفلسفة لكن معناه الفلسفى ليس الا مجرد تطور متماسك لمعناه العادى . ونحن فى الحديث الشائع نطلق الكلمة بصفة عامة على الاشياء المادية مثل الحديد أو النحاس أو الخشب أو

الماء ، ونقول ان هذه الجواهر لها صفات . فمثلا : الصلابة واللحمان من خواص جوهر الحديد والصفات لا يمكن أن توجد بمعزل عن الجواهر . أنها لا توجد بنفسها بل تعتمد على الجوهر . فاللحمان لا يمكن أن يوجد بذاته ، لابد من وجود شيء لابع . ولكن — حسب الافكار الشائعة — بالرغم من أن الصفات ليست مستقلة عن الجوهر فان الجوهر مستقل عن الصفات . فالصفات تستمد حقيقتها من الجوهر ، لكن الجوهر له حقيقته في ذاته . والاستخدام الفلسفى لمصطلح الجوهر هو تطبيق متماسك لهذه الفكرة ، فالجوهر يعنى عند الفيلسوف ذلك الذى وجوده الكلى في ذاته والذى حقيقته لا تنبع من أى شيء عداه والذى يكون هو مصدر حقيقته . انه علة ذاته ويتجدد بذاته ، انه أساس الاشياء الأخرى لكنه هو نفسه ليس له أساس عداه . فمثلا ، اذا آمننا بالفكرة المسيحية الشائعة ان الله قد خلق العالم لكنه هو نفسه موجودا اقمى لم يخلق اذن فانه لما كان العالم يعتمد في وجوده على الله والله لا يعتمد في وجوده الا على نفسه فان الله جوهر والعالم ليس جوهرًا . وبهذا المعنى تستخدم الكلمة بصواب في العقيدة حيث يجرى الحديث عن الله على انه « ثالث ولكن جوهر واحد » . مرة أخرى اذا اعتقدنا مع المثاليين أن العقل هو حقيقة قائمة بذاتها وأن المادة تدعى بوجودها للعقل اذن نفى دذه الحالة ليست المادة جوهرًا بل الجوهر هو العقل وبهذا المعنى الفنى تكون المثل جواهر . انها حقائق مطلقة وقصوى ، ووجودها الكلى في ذاتها . انها لا تتوقف على شيء بل كل الاشياء تتوقف عليها . انها مبادئ الكون الاولى .

ثانيا ، المثل كلية . أن المثل ليس أى شيء جزئى ، فمثال الجواد ليس هذا الجواد أو ذاك . انه المفهوم العام لكل الجياد ، انه الحصان الكلى ولهذا فان المثل تسمى في الفكر الحديث باسم « الكليات » .

ثالثا ، الافكار ليست (اشياء) بل (افكارا) لا يوجد (شيء) اسمه الحصان بصفة عامة . فلو كان هكذا لكنا قادرين على أن نجده في موضع ما ومن ثم سيكون شيئًا جزئيًا بدل أن يكون كليًا . ولكننا بقولنا أن المثل أفكار يوجد خطان يجب تجنبهما بعناية . الخطأ الاول

افتراض أنها أفكار انسان ما ، وأنها أفكارك أو أفكارى . والخطأ الثانى هو افتراض أنها أفكار — فى عقل الله . هذان الرايان كلاهما خاطئان . سيكون من العبث افتراض أن أفكارنا يمكن أن تكون صلة الكون . أن مفاهيمنا هى فى الحقيقة نسخ للمثل ولكن خلطها بالمثل نفسها هو بالنسبة لافلاطون عبث بمثل خلط فكرتنا عن الجبل بالجبل نفسه . كما أنها ليست أفكار الله ، أن الحديث عنها يتم أحيانا فى الحقيقة على أنها « مثل فى العقل الالهى » ولكن ليس هذا الا مجرد تعبير تشبيهى تصويرى ونستطيع — اذا أجيبنا — أن نتحدث عن محصلة المثل كلها على أنها تكون « العقل الالهى » . ولكن لا يعنى هذا شيئا بصفة خاصة وليس الا عبارة شاعرية . وهذان الخطآن كلاهما يرجعان الى أننا نجد صعوبة فى تصور الأفكار بدون مفكر . وعلى أية حال هذا هو بالضبط ما يقصده افلاطون . أنها ليست مثالا ذاتية أى مثالا فى عقل جزئى وموجود . أنها مثل موضوعية ، أنها أفكار لها حقيقتها من ذاتها وباستقلال عن أى عقل .

رابعاً ، كل مثال وحدة ، أنه الوحدة وسط التعدد . أن مثال الانسان واحد بالرغم من أن الناس الافراد عديدون . ولا يمكن أن يوجد الا مثال واحد لكل فئة من الاشياء . وإذا كانت هناك مثل عديدة للمعدالة فأننا يجب البحث عن عنصر مشترك بينها وهذا العنصر المشترك يشكل هو نفسه المثال الواحد للمعدالة .

خامساً ، المثل ثابتة وغير غائبة . أن المفهوم هو نفسه باعتباره تعريفاً . والامر الكلى فى التعريف هو أنه يجب أن يظل هو نفسه . أن موضوع تعريف ما هو أن نقارن الاشياء الفردية به وتبين ما اذا كانت تتفق معه أم لا . ولكن اذا كان تعريف المثلث سوف يختلف من يوم الى آخر فسيكون بلا جدوى حيث لا نستطيع أن نقول اطلاقاً ما اذا كان أى شكل جزئى مثلاً أم لا . أن التعريف هو شيء دائم على نحو مطلق ، والتعريف ليس الا التعريف بالكلمات عن طبيعة المثل ، وبالتالي المثال لا يمكن أن يتغير أن الاشياء الجميلة العديدة تظهر وتنقضى ولكن الجمال الواحد لا يبدأ ولا ينتهى . أنه خالد لا يتغير ولا يفنى . أن الاشياء الجميلة

العديدة ليست سوى التعبيرات المختلفة عن الجمال الخالد الواحد .
وتعريف الانسان سيظل هو هو حتى لو انتهى البشر . أن مثال الانسان
خالد ويظل لا يتأثر بهلاد الاغراد وشنيخوختهم وانحدارهم وموتهم .

سادسا : المثل هي ماهيات الاشياء جميعا . أن التعريف يعطينا ما هو ما هو في الشيء . فلو نحن عرفنا الانسان كحيوان عاقل فهذا يعنى ان العقل هو ماهية الانسان . وكون هذا الانسان له أنف متجه الى أعلى وأن ذاك الانسان له شعر أحمر حقائق عرضية ليست جوهرية بالنسبة للانسانية ، أننا لاندرجها في تعريف الانسان

سابعاً : كل مثال هو في نوعه كمال مطلق وكماله هو عين حقيقته
فالإنسان الكامل هو النمط الكلي الواحد أي مثال الإنسان ، وكل الأفراد
يشتقون من هذا النمط الكامل بشكل أو بآخر . وطالما أنهم تنقصهم فكرة
الكمال فإنهم يكونون ناقصين وغير حقيقيين .

ثامنا : المثل خارج المكان والزمان . ان كونها خارج المكان مسألة واضحة ، غلو كانت في مكان غلا يد ان تكون في موضع محدد وعلينا ان نكون قادرين على ان نجدها في مكان ما ، وقد يمكن للتلسكوب او الميكروسكوب ان يكشف عنها ، وهذا يعنى انها اشياء مفردة وجزئية وليست كلية على الاطلاق . وهى ايضا خارج الزمان ، فهى لا تتغير وهى خالدة ، وهذا لا يعنى انها هى فى كل وقت . غلو كان الامر هكذا فان ثباتها سيكون مرجعه الى التجربة لا العقل . وعلينا ان نتطلع اليها من وقت لآخر لنثبت اننا لم تتغير بالفعل . غير ان ثباتها ليس مسألة ترجع الى التجربة بل مسألة معروفة للفكر ، فهى ليست مجرد انها دائما هى نفسها فى الزمان بل ان الزمان لا علاقة له بها . انها بلا زمان ، وأفلاطون فى مخاورة (أفلاطون) يفرق بين الخلود والزمن اللامتناهين فالأخير يوصف بأنه ليس سوى نسخة من الخلود .

تاسعاً : المثل عقلانية أى أنها يتم استيعابها من خلال العقل .
وايجاد عنصر مشترك هو من عمل العقل الاستقرائى .ومن خلال هذا
وحده تكون معرفة المثل ممكنة . ويجب أن يلاحظ هذا الأشخاص

الذين يتصورون أن أفلاطون هو إلى حد ما صوفي أريحي . أن الواحد الذى لا يفنى ، الحقيقة المطلقة ، لا يتم استيعابه بالحدس أو بأى نوع من الوجد الصوفي بل بالمعرفة العقلانية والفكر الجاد وحدهما .
وأخيرا : وحده أفلاطون قرب نهاية حياته بين المثل والاعتداد الفيثاغورية . ونحن نعرف هذا من أرسطو ولكنه غير مذكور فى محاورات أفلاطون نفسه . ويبدو أنها نظرية اعتنقها فى سن متأخر والقاهها فى محاضرات استمع إليها أرسطو ، وهى خطوة رجعية وتميل إلى الحط من شأن مثالية أفلاطون العظيمة والنورانية لتجعل منها تصوفا رياضيا ، وفى هذا الصدد كما فى المواضع الأخرى نجد أن تأثير الفيثاغوريين على أفلاطون ضارا .

ويترتب على هذه النظرية الشاملة للمثل أن هناك مضربين للتجربة الإنسانية هما الإدراك الحسى والعقل . الإدراك الحسى موضوعه عالم الحس ، وموضوع العقل هو المثل ، وعالم المثل له خصائص نفى خصائص المثل . أن المثل حقيقة مطلقة ، وجود مطلق . وموضوعات الحس لا حقيقة مطلقة ، لا وجود إلا بقدر ما تكون المثل فيها ، والحقيقة التى تحتويها ترجع إلى المثل . وفى مذهب أفلاطون مبدأ اللاوجود المطلق الذى سوف ننظر فيه عندما نعرض للفيثاغور . أن موضوعات الحس تشارك فى المثل وفى هذا اللاوجود . أنها أنصاف حقائق . أما المثل فهى — مرة أخرى كلية ، أشياء الحس دائما جزئية ومردية . المثال واحد ، وموضوع الحس هو دائما متعدد . المثل خارج الزمان والمكان وموضوعات الحس زمانية ومكانية . المثال خالد وثابت ، وموضوعات الحس متغيرة وهى فى تدفق دائم .

وبالنسبة للنقطة الأخيرة اتخذ أفلاطون موقف هيرقليطس من أن هناك ضرورة مطلقة ووحد بينها وبين عالم الحس والذى لا يقسم شيئا ثابتا ودائما بل هو فى تدفق مستمر . والمثال موجود دائما ولا يصبح أو يتغير أبدا ، أن موضوع الحواس أنه يصبح ويتغير دائما ولا يكون ثابتا إطلاقا . ولهذا السبب نفى رأى أفلاطون أنه لا توجد معرفة بعالم الحس تكون ممكنة لأن الإنسان لا يستطيع أن يعرف شيئا عما يتغير من لحظة إلى لحظة أخرى . والمعرفة لا تكون ممكنة إلا إذا كان موضوعها ثابتا أمام العقل ويكون دائما وبلا تغير . إذن فالمعرفة الوحيدة هى المعرفة بالمثل .

ولقد يبدو هذا المذهب لأول وهلة مذهبا مفردا للغاية فان انكار أية معرفة بالموضوعات الحسية قد يبدو لنا نحن المعاصرين انكار أن العلم الفيزيائي الحديث بكل دقته وتراكم معلوماته ليس معرفة على الإطلاق . ومن المؤكد أنه بالرغم من أن جميع الأشياء الابضية تظهر وتنقضى فان العديد منها يبقى طويلا لدرجة تسمح بالمعرفة .

من المؤكد أن الجبال دائمة لتسمح لنا بمعرفة بعضها ، أن لها دواما نسبيا وأن لم يكن مطلقا . وهذا النقد له ما يبرره في جانب منه . أن افلاطون قد قلل من تقديره لقيمة المعرفة الفيزيائية غير أن النقد في معظمه فيه سوء فهم وذلك لان افلاطون يقصد بعالم الحس الاحساس الخالص دون عنصر عقلى فيه . والعلم الفيزيائي ليس فيه مثل هذا الاحساس الفج بالنسبة لموضوعه وموضوعاته هي احساسات اصطلاحية بصبغة عقلية . واذا نحن لم نفكر الا في الاحساس المحض — على طريقة افلاطون — فان من الحق أنه ليس سوى تدفق دائم دون ثبات ، ومعرفة مستحيلة . أن الجبال دائمة نسبيا لكن (احساسنا) بالجبال متغير دائما . وكل تغير في النور وكل سحابة تمر فوق وجه الشمس تغير الالوان والظلام ، وفي كل مرة نتحرك من موضع الى آخر يبدو للجبل شكل مختلف . أن دوام الجبل نفسه يرجع الى أن كل هذه الاحساسات المتباينة متطابقة مع شيء واحد أن فكرة التطابق أو الهوية واردة هنا . وهى تخطيطية تنظم هذه الاحساسات المفلتة . غير أن فكرة الهوية لا يمكن الحصول عليها من الخواص . أن الهوية تندرج في الأشياء بالعقل ، ومن ثم فان المعرفة بالجبل لا تكون ممكنة الا من خلال العقل . وبلغه افلاطون كل ما يمكن معرفته عن الجبل هو المثال الذى يشترك منه . فاذا رجعنا الى مثال سابق فان معرفة حتى أن « هذه الورقة بيضاء » تتضمن نشاطا للعقل وهى مستحيلة من خلال الاحساس وحده . والاحساس المجرد هو تدفق لا يمكن معرفته اطلاقا .

ولقد لاحظ ارسطو أن نظرية افلاطون في المثال لها ثلاثة مصادير هي : تعاليم الايليين وتعاليم هيرقليطس وتعاليم سقراط . لقد أخذ افلاطون من هيرقليطس فكرة مجرد الصيرورة وهى تبدو في مذهبه على أنها عالم

الحس . ومن الابليين اخذ فكرة مجال وجود مطلق . ومن سقراط أخذ مذهب المفاهيم وشرع في التوحيد بين الوجود المطلق الايلى والمفاهيم السقراطية ، واعطاه هذا نظرية المثل .

والاشياء الحسية — بقدر ما هي معروفة ، اى بقدر ما أنها أكثر من مجرد احساسات — هي هكذا لان المثل مستقر فيها . وهذا يفضى الى مفتاح تعاليم افلاطون بشأن علاقة الاشياء الحسية بالمثل . أن المثل هي اولا العلة اى الاساس للاشياء الحسية (وهي ليست علة آلية) ، أن المثل هي الحقيقة المطلقة التى بها يجب تفسير الاشياء المفردة ، ووجود الاشياء يتدفق فيها من المثل ، أنها (نسخ) (محاكات) للمثل . وبقدر ما تشبه المثل تكون حقيقية ، وبقدر ما تختلف عنه تكون غير حقيقية ، وبصفة عامة فإن موضوعات الحس في رأى افلاطون هي نسخ معتمة وباهتة وناقصة للمثل ، أنها مجرد ظلال وانصاف حقائق . وهناك تعبير آخر يتردد كثيرا عند افلاطون للتعبير عن هذه العلاقة هو مصطلح (المشاركة) ، أن الاشياء تشترك في المثل فالاشياء البيضاء تشترك في البياض والاشياء الجميلة تشترك في الجمال وبهذه الطريقة يكون الجمال نفسه هو علة أو تفسير الاشياء الجميلة وكذلك الحال بالنسبة للمثل الاخرى . والمثل هي مفارقة ومحايثة معا ، محايثة طالما أنها تستقر في موضوعات الحس ، ومفارقة طالما أن لها حقيقة خاصة بها بمعزل عن موضوعات الحس التى تشارك فيها . أن مثال الانسان سيطر حقيقيا حتى لو غنى الناس جميعا وهو حقيقى قبل وجود الانسان اذا كان هناك مثل هذا الزمن لان المثل التى بلا زمان لا يمكن أن تكون حقيقة الان وانها لم تكن كذلك آنذاك .

فمن اى نوع هذه المثل ؟ هناك مثل أخلاقية العدالة والخير والجمال ، وهناك مثل للاشياء الجسمانية مثل الحصان والانسان والشجرة والنجم والنهر ، وهناك مثل الصفات مثل البياض والثقيل والحلاوة كما رأينا . ولكن ليست هناك فحسب مثل للموضوعات الجسمانية الطبيعية ، بل هناك مثل أيضا للمواد المصنوعة ، هناك مثل للاسرة والمناضد والملابس وليست هناك فحسب مثل للذاتيات الاخلاقية المتمازة مثل الجمال والعدالة،

بل توجد أيضا مثل للقبح والظلم، بل أن هناك حتى مثلا لما يبعث على
القثيان مثل الشعر والقذارة والروث ، وهذا ثابت في محاوراة (بارمنيدس)
خفى تلك المحاوراة ترد تعاليم أفلاطون على لسان بارمنيدس فهو يسأل
سقراط الشاب ماذا كانت هناك مثل للشعر والقذارة والروث وقد
نفى سقراط أن تكون هناك مثل للأشياء الوضيعة غير أن بارمنيدس
يصحح له الأمر ويقول له أنه عندما يحرز ذروة الفلسفة فإنه لن يعود
يحتقر مثل هذه الأشياء . زيادة على ذلك فإن مثل الأشياء الوضيعة
هذه لها نفس كمال الجمال والخير . وبصفة عامة أن المبدأ هو أنه يجب
أن يكون هناك مثال عندما يمكن صياغة مفهوم أى عندما تكون هناك
غثة من الأشياء تسمى باسم واحد .

ولقد رأينا في تناولنا للإيليين أن الوجود المطلق يحتوى عندهم
اللاوجود وأن الواحد المطلق ليست فيه كثرة . ونظرا لأنهم نفوا
اللاوجود كله وكثرة الحقيقة المطلقة فإنهم عاجزون
عن تفسير عالم الوجود واضطروا إلى نفيه تماما . والمشكلة نفسها
تنشأ عند أفلاطون. هل الوجود يستبعد منه اللاوجود تماما؟ هل المطلق هو
واحد مجرد لا كثرة فيه على الإطلاق ؟ هل فلسفته واحدة خالصة ؟ هل
هى نزمة التعددية أم أنها مركب من النزميتين ولقد بحثت هذه المسائل
في محاورتي (السوفسطائي) و (بارمنيدس) .

يبحث أفلاطون العلاقة بين الواحد والكثير ، بين الوجود واللاوجود
بشكل تجريدي للغاية أنه يقرر المبادئ الواردة ويترك الأمر للقارئ
لتطبيقها على نظرية المثل . ومسألة ماذا كان المطلق واحدا أو كثيرا ،
وجودا أو لا وجودا مسألة تتقرر في استقلال عن أية نظرية خاصة من
طبيعة المطلق ومن ثم تتقرر باستقلال عن نظرية أفلاطون وهى أن المطلق
يتألف من المثل . لم يتقبل أفلاطون التجريد الإللى فالواحد لا يمكن أن يكون
ببساطة واحدا لأن كل واحد يجب أن تكون بالضرورة كثرة فالكثرة والواحد
فكرتان مترابطتان تتضمن كل منهما الأخرى ولا يمكن التفكير فى أى منهما
بدون الأخرى . والواحد الذى ليس كثرة تجريد عايب بمثل ما يكون
الكل بدون أجزاء تجريدا عابثا ، وذلك لأن الواحد لا يمكن أن يتحدد إلا على

أنه ذلك الذى كثرة ولا يمكن تحديد الكثرة الا بأنها ما ليس واحدا . ان الواحد لا يمكن التفكير فيه الا على خلفية من الكثرة ، ولهذا تتضمن فكرة الواحد فكرة الكثرة ولا يمكن التفكير فيها بدونها . زيادة على ذلك ، ان الواحد المجرى لا يمكن التفكير فيه كما أنه مجهول لان كل فكر ومعرفة قائم فى تطبيق المحولات على الموضوعات وكل حمل منطقي يتضمن ثنائية موضوعه .

فلننظر الى أبسط تأكيد يمكن أن نقوله عن الواحد وهو « الواحد موجودا » . هنا لدينا شيان « الواحد » و « موجود » أى الوجود . والقضية تعنى أن الواحد هو الوجود . ومن ثم فإن الواحد اثنان فهو أولا نفسه وهو ثانيا وجود والقضية تؤكد أن هذين الاثنين شئ واحد وبالمثل مع أى محمول نطبقه على الواحد ، ومهما نقله عنه فإنه يتضمن ثنائية . وهكذا نجد أن كل مذاهب الفكر التى تفترض وحدة مجردة كحقيقة مطلقة مثل الايلية والهندوكية ومذهب اسبنوزا تحاول أن تتجنب الصعوبة فلا تقول أى شئ ايجابى عن الواحد . وهى لا تنسب اليه سوى محولات سلبية لا تقول لنا ما هو بل ما ليس هو . وهكذا يتحدث الهنودوس عن براهمان على أنه بلا صورة وبلا حركة وبأنه لا يفنى وبأنه لا يتحرك وبأنه لا يخلق . ولكن هذا بالطبع وصف لاطائل منه فحتى الصفة السلبية تتضمن ثنائية الشئ ثم أن الصفة السلبية هى دائما صفة ايجابية بالنظرين وافقت . لا يمكن أن تكون لديك صفة سلبية بدون صفة ايجابية . أن نفى الشئ هو اثبات لعكسه ، أن نفى حركة الواحد بتسميته بالمتحرك وهو تأكيد سكونه . وهكذا فإن الواحد الذى ليس هو أيضا كثرة واحد لا يمكن التفكير فيه . وبالمثل فإن فكرة الكثرة يجرى تصويرها بدون فكرة الواحد ، لان الكثرة هى واحداث متكررة ، ومن ثم فإن الواحد والكثرة لا يمكن أن ينفصلا على الطريقة الايلية ، وكل وحدة يجب أن تكون وحدة الكثرة وكل كثرة هى فى الواقع وحدة حيث أننا نفكر بالكثرة فى فكرة واحدة واذا لم نفعل فأننا لن نعرف حتى أنها كثرة . أن المطلق يجب — لهذا — الا يكون واحدا مجردا أو كثرة مجردة ، بل يجب أن يكون كثرة فى واحد . وبالمثل ، الوجود لا يمكن أن يستبعد اللاوجود كلية فهما مثل الواحد والكثير مرتبطان وكل منهما يتضمن الآخر بالتبادل

ووجود شىء ما هو لا وجود عكسه . أن وجود النور هو لا وجود الظلام لهذا فان كل وجود له لا وجود غيه .

دعونا نطبق هذه المبادئ على نظرية المثل . أن الحقيقة المطلقة ، عالم المثل هو كثرة نظرا لوجود مثل عديدة لكنه واحد لان المثل ليست وحدات معزولة بل هى اعضاء فى مذهب منظم واحد . وهناك — فى الواقع — بناء هرمى من المثل ، ولما كان المثال الواحد يترأس أشياء مفردة عديدة يكون هو عنصرها المشترك ومن ثم فان المثال الاعلى الواحد يترأس المثل الكثيرة الاولى وهو العنصر المشترك فيها ، ونوق هذا المثال الاعلى مع مثل عديدة لايزال هناك مثال اعلى يحكمها . ممثلا مثل البياض والحمرة والزرقة تندرج كلها تحت مثال واحد هو مثال اللون . ومثل الحلاوة والمرارة تندرج تحت مثال واحد هو مثال الذوق . غير أن مثل اللون والذوق هى نفسها تندرج تحت مثال ارقى هو مثال الكيف . وبهذه الطريقة فان المثل تكون هرما وهذا الهرم يجب أن تكون له قمة ، يجب أن يكون هناك المثال الاعلى الواحد الذى هو اسمها جميعا . وهذا المثال سيكون هو الوجود النهائى والمطلق الحقيقى الوحيد الذى هو الاساسى المطلق لذاته والمثل الاخرى والكون كله . وهذا المثال كما يقول لنا افلاطون هو مثال الخير . لقد راينا أن عالم المثل هو كثرة وها نحن نراه الآن على أنه واحد ، فعندنا نسق واحد وحيد يبلغ الذروة فى مثال أقصى واحد هو أعلى تعبير عن وحدته . زيادة على ذلك فان كل مثال منفصل هو بالطريقة عينها كثرة فى واحد ، أنه واحد بالنسبة لذاته ، أى أننا اذا تجاهلنا علاقاته بالمثل الأخرى فانه مفرد فى ذاته ، ولكن لما كانت له أيضا علاقات عديدة بالمثل الأخرى فانه متكثر بهذه الطريقة .

وكل مثال هو بالمثل وجود يحتوى على لا وجود ، لان كل مثال ينضم الى بعض المثل ولا ينضم الى غيرها . وهكذا فان مثال الجسم المتجسد يضم مثال السكون والحركة . غير أن مثالى السكون والحركة لا ينضمان الى بعضهما ، لهذا فان مثال السكون هو الوجود بالنسبة لذاته واللاوجود بالنسبة لمثال الحركة لان وجود السكون هو لا موجود الحركة . وكل المثل هى وجود بالنسبة لانفسها ولاوجود بالنسبة لتلك المثل الأخرى التى لاتضمها .

وبهذه الطريقة ينشأ علم المثل الذى يسمى الجدل . وهذه الكلمة تستخدم أحيانا على أنها متطابقة مع عبارة « نظرية المثل » ولكنه يستخدم أيضا بمعنى أضيق ليعنى العلم الذى يتناول معرفة أى المثل التى تنضم وأيها التى لاتنضم . والجدل هو الربط والحل الصحيحين للمثل ، أنه معرفة علاقات كل المثل بعضها ببعض .

واحرار هذه المعرفة هو - فى رأى افلاطون - المشكلة الرئيسية فى الفلسفة ، لمعرفة كل المثل كل فى ذاتها وفى علاقاتها بالمثل الأخرى هى المهمة الكبرى . ويتضمن هذا خطوتين الخطوة الأولى هى تكوين المفاهيم وموضوعه هو معرفة كل مثال منفصلا وسيرورته هى بالعقل الاستقرائى لاكتشاف العنصر المشترك الذى تشترك فيه الأشياء المفردة العديدة . والخطوة الثانية تقوم فى معرفة العلاقة البينية للمثل وتتضمن عمليتى التصنيف والتقسيم . ومهمة التصنيف والتقسيم بالنسبة لموضوعها هى تنظيم وترتيب المثل الأدنى تحت المثل الأعلى الحقة ولكن بطرق منبئية . يمكن للإنسان أن يبدأ بالمثل الأدنى مثل الحمره والبياض الخ ويرتبها تحت مثالها الأعلى وهو مثال اللون، وهذا هو التصنيف . أو يمكن للإنسان أن يبدأ بالمثل الأعلى وهو مثال اللون ويقسمه الى مثل أدنى هى الاحمر والابيض الخ . التصنيف يبدأ من الأسفل الى الأعلى ، والتقسيم يبدأ من الأعلى الى الأسفل . ومعظم مثل التقسيم اتى يقدمها افلاطون هى أقسام ثنائية . فنحن إما أن نقسم اللون مباشرة الى أحمر وأزرق وأبيض الخ ، أو يمكننا أن نقسم كل فئة الى فئتين ثانويتين . وهكذا فإن اللون ينقسم الى أحمر ولا أحمر واللأحمر الى أبيض ولا أبيض واللأبيض الى أزرق ولا أزرق وهكذا دواليك . وهذه العملية الأخيرة هى تقسيم ثنائى وافلاطون يفضلها لأنه وأن كان متعبا فإنه شامل ونبسط .

والاداء الفعلى لافلاطون لمهمة الجدل القصوى وهو التصنيف والترتيب لكل المثل ليس عظيما، فهو لم يحاول أن يكمله، وكل ما فعله هو أن يعطينا أمثلة عديدة وهذا فى الواقع كل ما يمكن توقعه لأن عدد المثل واضح أنه لا متناه . ومن ثم فإن مهمة ترتيبها لا يمكن أن تكون كاملة . وهناك على أية حال قصور هام فى الجدل اعتقد افلاطون أنه عاجه .

فهو يقول لنا أن المثل الأعلى هو الخير . ولما كان هذا هو الحقيقة المطلقة فهو أساس كل المثل الأخرى ، لهذا كان على أفلاطون أن يستمد المثل الأخرى ولكنه لم يفعل هذا . كل ما عمله مجرد أنه أكد بشكل قطعى تقريبا أن مثال الخير هو المثل الاقصى ولكنه لم يفعل شيئا ليربطه بالمثل الأخرى . وعلى أية حال من السهل أن نتبين السبب فى هذا التأكيد ، فهو فى الحقيقة نتيجة منطقية ضرورية لمذهبه ، فكل مثال هو كمال فى نوعه وكل المثل لها كمال مشترك وكما أن الجمال الواحد هو المثل الذى يتراأس كل الأشياء الجميلة فإن الكمال الواحد يجب أن يكون المثل الاقصى الذى يراس كل المثل الكاملة . لهذا فإن المثل الاقصى يجب أن يكون الكمال ذاته أى مثال الخير . ومن جهة أخرى يجب بالمثل أن تلح على أنه لما كانت كل المثل جواهر فإن المثل الاقصى هو مثال الجوهر . وكل مايمكن قوله هو أن أفلاطون قد ترك هذه المسائل غامضة ولم يفعل سوى أن يؤكد أن المثل الاقصى هو الخير .

أن النظر فى مثال الخير قد قادنا على نحو طبيعى للبحث فى كيف أن مذهب أفلاطون مذهب غائى . فبإمعان النظر قليلا سوف نتبين أنه مذهب غائى للنهاية ، ونستطيع أن نتبين هذا بدراسة المثل الدنيا العديدة والمثال الاقصى الواحد . أن كل مثال هو كمال فى نوعه وكل مثال هو أساس وجود الأشياء المفردة التى تندرج تحته . وهكذا فإن تفسير الأشياء البيضاء هو البياض الكامل وتفسير الأشياء الجميلة هو الجمال الكامل . أو ربما تأخذ مثالنا مثال الدولة الذى وصفه أفلاطون فى (الجمهورية) . فالنظرة العادية هى أن أفلاطون كان يصف دولة هى من الختران مخيلته ومن ثم يجب اعتبارها غير واقعية بالمرّة . وهذا أساءة فهم كاملة لأفلاطون فهو أبعد ما يكون عن التفكير فى الدولة المثالية على أنها لا واقعية بل يعتبرها - بالعكس - الدولة الواقعية الوحيدة . أن كل الدول الموجودة مثل الدولة الاثينية أو الاسبرطية غير حقيقية حيث أنها تختلف عن الدولة المثالية ، وزيادة على ذلك هذه الحقيقة الواحدة وهى الدولة المثالية هى أساس وجود جميع الدول الواقعية ، أنها تدين بوجودها لواقعيتها . ووجودها لايمكن أن يفسر إلا به . ولما كانت الدولة المثالية لم يتم الوصول إليها فى الواقع بل هى الدولة الكاملة

التي تجعل نحوها جميع الدول الفعلية غان. من الواضح أن لدينا هنا مبدأ غائيا . والتفسير الحقيقي للدولة لا نجده في بداياتها في التاريخ في عقد اصل أو في الضرورات البيولوجية بل في غايتها ، الدولة النهائية أو الكاملة . أو اذ غفلنا أن تطرح الامر على نحو آخر . البداية الحقيقية هي النهاية ، أن النهاية — أو الغاية — يجب أن تكون في البداية بالامكان وعلى نحو مثالي والا غايتها لن تبدأ . والامر نفسه مع جميع الاشياء الأخرى . والانسان يفسره الانسان المثالي ، الانسان الكامل ، ويفسر الأشياء البيضاء البياض الكامل وهكذا . وكل شيء يفسر بغايته لا ببدايته ، والأشياء لا تفسر بالعلل الالية بل بالمقتضيات والمسببات .

وتصل غائية افلاطون الذروة في مثال الخير ، وذلك المثال هو التفسير النهائي لكل المثل الأخرى والكون كله . وان وضع الاساس النهائي لكل الأشياء في الكمال نفسه يعني أن الكون يصدر عن تلك الغاية الكاملة التي تتحرك نحوها الأشياء جميعا .

وهناك مسألة أخرى تقتضي ايضاحا هنا هي المكانة التي يشغلها مفهوم الله في مذهب افلاطون . فهو كثيرا ما يستخدم كلمة الله بالمعنى المقتصد والجمع ويبدو أنه ينزلق بسهولة من الكلام عن الالهية الموحدة الى الالهية المتعددة الالهة . وبجانب الالهة الكثيرين لدينا اشارات كثيرة التي الخالق الاسمي الواحد المسيطر وحاكم العالم الذي يجري تصوره كمتجود يراقب حياة الناس بعناية . ولكن ما هي علاقة هذا الله الاسمي بالمثل وخاصة بمثال الخير ؟ اذا كان الله منفصلا عن المثال الاقصى اذن — كما أشار زيلر (١) — لا توجد سوى ثلاث علاقات وهي تحظى باعتراض عليها جميعا . أولا الله قد يكون علة أو اساس مثال الخير ولكن هذا يدمر جوهرية المثال وفي الحقيقة يدمر مذهب افلاطون كله . أن الماهية الخالصة لفلسفته هي أن ذلك المثال هو الحقيقة القصوى ذات الوجود الذاتي ولا تدين بوجودها لشيء عداها . لكن هذه النظرية تجعله من هذا المثال مجرد مخلوق لله معتمد عليه من أجل وجوده . ثانيا ، الله قد يدين بوجوده للمثال ، فالمثال قد يكون اساس وجود الله كما أنه اساس كل شيء آخر في الكون . لكن هذه النظرية تفتك فكرة الله وتحوله الى مجرد

وجود مشتق ومن ثم يكون مجرد مظهر . ثالثا ، الله والمثال قد يكونان متنازرين في المذهب كحقيقتين أوليين مستقلتين مطلقتين على نحو متساو . ولكن هذا يعنى أن افلاطون قد أعطى جزعين غير متناسقين للحقيقة القصوى أو أن مذهبه هو ثنائية تبعث على اليأس . ولما لا يمكن التمسك بهذه النظريتين فيجب افتراض أن الله متطابق مع مثال الخير ونحن نجد تعبيرات معينة في محاوره (فيليس) يبدو أنها تؤيد هذا بوضوح . ولكن الله في تلك الحالة ليس إلها شخسيا على الإطلاق لأن المثال ليس شخصا . وكلمة الله إذا استخدمت بهذه الطريقة هي مجرد مصطلح تشبيهي للمثال وهذه هي النظرية الأكثر احتمالا إذا اعتبرنا أنه لا يوجد في الواقع مكان لاله شخصي في مذهب يضع الحقيقة كلها في المثال وأن ادخال مثل هذا التصور يهدد بتقويض المذهب كله . وربما وجد افلاطون أنه من المفيد تناول التصورات الشعبية من شخصية الله أو الالهة واستخدمها بطريقة صوفية للتعبير عن مثله . وتلك الاجزاء عند افلاطون التي تتحدث عن الله وهيمنة الله يجب تفسيرها بالمبادئ نفسها مثل الاساطير الافلاطونية الأخرى .

وقبل أن نختم بحثنا للجدل يحسن بالمثل أن ننظر في المكانة التي يشغلها في حياة الانسان وما هي الاهنية المنسوبة له . وهنا نجد جواب افلاطون تأكيديا . أن الجدل هو تاج المعرفة والمعرفة هي تاج الحياة . وجميع أوجه النشاط الروحي الأخرى ليس لها قيمة إلا بقدر ما تفضي الى معرفة المثال . وجميع الموضوعات الأخرى للدراسة العقلية هي مجرد استعداد لدراسة الفلسفة أن العلوم الخاصة ليست لها قيمة في ذاتها في حد ذاتها ، بل لها قيمة بقدر ما أن تعريفاتها وتصنيفاتها تشكل تمهيدا لمعرفة المثل . أن الرياضة مهمة لأنها حجر انتقال من عالم الحس الى المثل ، وموضوعاتها وهي الاعداد والاشكال الهندسية تشبه المثل في أنها غير متحركة وهي تشبه الموضوعات الحسية لأنها في مكان أو زمان . وفي البرنامج التربوي عند افلاطون تأتي الفلسفة في النهاية . وليس في استطاعة كل انسان أن يدرسها ولن يتمكن أحد من دراستها إلا بعد أن يمر بجميع مراحل التربية التمهيدية التي تكون نظاما صارما للعقل قبل أن يدخل نهائيا الى الجدل . ومن ثم فإن المعرفة كلها تنتهي الى الجدل وأن تلك الحياة التي لا تحقق غايتها تعجز عن الفلسفة .

وربما أبرز تصوير لافاق كل أوجه النشاط الروحية للفلسفة نجده في مذهب العشاق أو الحب . وعبرة « الحب الافلاطوني » تتردد على شفاة الكثيرين لكنها شيء مختلف تماما عن مذهب افلاطون . فعنده أن الحب مهتم دائما بالجمال وأن تعاليمه معروضة أساسا في محاوره (المادبة) لقد آمن افلاطون بأن النفس قبل الميلاد تسكن دون تجسد في التأمل الخالص لعالم المثل وعند هبوطها في الجسم وقد أصبحت مغبورة في عالم الحس تنسى المثل . وأن مرأى الشيء الجميل يذكرها بمثال الجمال حيث يكون الموضوع نسخة منه وهذا ينطبق على البهجة الصوفية والعاطفة والفرح عندما نبتهج بهرأى الجميل ولما كان افلاطون قد أعرب عن أن هناك مثلا للقبح كما أن هناك مثلا للجميل وأن هناك مثلا — على سبيل المثال — للشعر والقذارة ولما كانت هذه المثل الهية وكاملة مثل مثال الجميل فاننا يجب — حسب هذه النظرية — أن نبتهج بالقبح والقذارة والمقزز مع فرح مماثل للذى نعيشه في حضور الجمال . ولا نجد عند افلاطون سببا يجعل الامر ليس هكذا . وعلى أية حال ، لما كانت النفس قد تعلمت ان تحب الشيء الجميل الواحد فانها تنتقل الى حب الاشياء الجميلة الاخرى . ثم انها تدرك أنه الجمال نفسه الذى ينكشف في كل هذه الاشياء . وهى تنتقل من حب الاشكال الجميلة الى حب النفوس الجميلة ومنها الى حب العلوم الجميلة وهى تكف عن الارتباط بالاشياء العديدة كاشياء اى بها هو حسى محيط بمثال الجمال . أن الحب ينتقل الى معرفة مثال الجمال نفسه ومن هذا الى معرفة عالم المثل بصفة عامة . أنها تنتقل في الحقيقة الى الفلسفة .

وفى هذا التطور هناك نقطتان لن نعجز عن تبينها أولا الحب العاطفى يجرى تفسيره على أنه التجمع الاعمى للعقل نحو المثال ، أنه العقل الذى لم يتبين نفسه بعد كمعقل ولهذا يبدو فى شكل مقنع للشعور . ثانيا ، التقدم الاخير لحب النفس هو ببساطة الادراك التدريجى لذاتها بالعقل . وعندما تدرك النفس أن الجمال فى الاشياء جميعا واحد وأنه هو العنصر المشترك وسط الكثرة فانه ليس سوى عملية الاستدلال

الاستقرائى وهذا التطور ينتهى أخيرا فى الادراك العقلى الكامل لمالم المثل ، او الفلسفة الحب ليس سوى العقل التمييزى والحيوان ليس لديه شعور بالجمال لانه لا عقل له . وحب الجميل قائم على أساس طبيعة الانسان لا ككائن متلق أو شاعر بل ككائن عاقل . ويجب أن ينتهى بالادراك الكامل لذاته لا فى الشعور والحدس بل فى الاستيعاب العقلانى للمثال .

ويمكن للانسان أن يتصور على أى نحو سيكون جواب افلاطون على البسوفة وأوساط الناس الذين يريدون أن يعرفوا فائدة الفلسفة وبأية طريقة تكون (عملية) . والجواب على مثل هذا التساؤل عند افلاطون مستحيل لان السؤال نفسه غير مشروع . أن افترض أن للشيء نفعاً يتضمن أنه وسيلة لغاية . للنار فائدة لأنها يمكن أن تكون وسيلة لطهى الطعام . المال مفيد لانه وسيلة للحصول على السلع . وما هو غنية فى ذاته وليس وسيلة لغاية أبعد لا يمكن أن يكون له أى نفع . وأن اقترح أن تكون الفلسفة فائدة هو وضع العربة أمام الجياد وقلب كل سلم القمم . أن هذا يعنى أن الفلسفة هى وسيلة لغاية أبعد بدل أن تكون الغاية المطلقة التى يجب أن تكون كل الاشياء الأخرى وسيلة لها . أن كل شيء آخر هو (لها) . وإذا كان هذا يبدو رأياً مبالغاً فيه أو غير عملى فإننا يمكننا أن نذكر بأن هذا الزأى مأخوذ بالوعى الدينى للانسان . أن الدين يجعل الغاية القصوى للحياة معرفة الله والاتصال به . الله هو بالنسبة للادين مثلما المثال هو بالنسبة للفلسفة . أن الله هو أسم تشبيهى للمثال . ووضع غاية الحياة فى معرفة المطلق أو المثال هو — لهذا — تعاليم الفلسفة والدين معنا .

(٤) الفيزياء أو نظرية الوجود

الجدل هو نظرية الحقيقة والفيزياء هى نظرية الوجود ، الجدل هو جدل ذلك الذى يقوم وراء الاشياء كأساس لها ، والفيزياء هى فيزياء الاشياء التى تتأسس هكذا ، أى أن الفيزياء تعنى بالظواهر والمظاهر ، تعنى بالاشياء التى توجد فى المكان والزمان مقابل الافكار اللازمائية والامكانية والاشياء التى من هذا النوع مادية وغير مادية ولهذا تنقسم الفيزياء الى قسمين : مذهب ما هو متجسد خارجيا ، أى العالم بماهيته التجسيمية ، نفس العالم ، ومذهب نفس الانسان غير الجسمانية .

(١) مذهب العالم

إذا كان أفلاطون قد قدم فى الجدل جردا بطبيعة المبدأ الاول وأساس كل الاشياء فان المشكلة التى تظهر الان هى تفسير كيف ينشأ الكون الفعلى للاشياء من هذا الاساس وكيف يستمد من المبدأ الاول . بقول آخر ان المثل هى الحقيقة المطلقة فكيف يظهر عالم الحواس وبصفة عامة الكون الموجود من المثل ؟ أن مذهب أفلاطون لينهار وهو يواجه مثل هذه المشكلة . لقد قيل لنا أن اشياء الحواس أو موضوعاتها هى (نسخ) أو (محاكات) للمثل . أنها (تشارك) فى المثل . حسنا . ولكن لماذا يجب أن تكون هناك نسخ للمثل ؟ لماذا يجب أن تتيج المثل ظهور نسخ لها وكيف يتأثر انتاج هذه النسخ ؟ ليس لدى أفلاطون جواب على هذه الاسئلة ومن ثم لجأ الى الاساطير ، والوصف الأفلاطونى هنا — يحل محل التفسير العلمى .

هذا الوصف الشعرى لاصل العالم نجده فى محاوره (طيماوس) . لقد رأينا أن المثل هى الوجود المطلق وأن موضوعات الحواس شبيهة حقيقية وشبهه غير حقيقية . هى حقيقية فى جانب لانها تشارك فى الوجود ، وهى غير حقيقية فى جانب آخر لانها تشارك فى اللاوجود ، لهذا يجب أن يكون هناك للوجود المطلق وهذا هو المادة حسب رأى

أفلاطون . أن موضوعات الحواس هي نسخ للذلل مشكلة من المادة أو مدفوعة على المادة . غير أن أفلاطون لا يفهم بالمادة ما نفهمه نحن المعاصرين منها ، فالمادة عندما هي دائما نوع محدد من المادة فهي نحاس أو خشب أو حديد أو حجر ، والمادة هي التي لها طابع معين أو صفة محددة . غير أن حيازة الطابع الخاص يعنى انها المادة مع نسخة المثل وقد دفعت عليها من قبل . فلما كان الحديد يوجد بكميات ضخمة في العالم وهناك عنصر مشترك في كل قطع الحديد المختلفة وبهذا تتصنف في فئة واحدة فيجب أن يكون هناك مفهوم للحديد ، ولهذا فهناك مثال للحديد في عالم المثل . والحديد الذي نجده في الارض يجب أن يكون مادة تشكلت من قبل في نسخة لهذا المثال . أنها تشارك في مثال الحديد . والملاحظات نفسها تنطبق على أى نوع محدد آخر للمادة . وفي الحقيقة أن كل شكل وكل الخصائص النوعية والصفات النوعية للمادة كما نعرفها ترجع الى عمل المثل ومن هنا فان المادة كما هي في ذاتها قبل أن تنطبق عليها صورة المثل يجب أن تكون بلا كيف وبلا صفات وبلا تكوين على نحو مطلق . ولكن أن يكون الشيء بلا صفات على نحو مطلق معناه بكل بساطة أنه لا شيء . ويخمن زيلر — بحق على الأرجح أن ما كان يقصده أفلاطون هو بكل بساطة المكان الخالي (١) أن المكان الخالي هو عدم موجود وهو غير متعين وهلامى تماما . ويتفق مع هذه النظرة أن أفلاطون أخذ برأى الفيثاغوريين من أن الصفات المختلفة للجواهر المادية ترجع الى أصغر الجزيئات التي هي أشكال هندسية منتظمة محددة من اللامحدود أى من المكان أن الارض مكونة من مكعبات أى من مكان خال عندما يتركب في مكعبات (تحديد اللامحدود) يصبح الارض . وأصغر جزيئات النار هي أشكال لها أربعة أضلاع وأصغر جزيئات الهواء هي أشكال لها ثمانية أضلاع وأصغر جزيئات الماء هي أشكال لها عشرون ضلعا .

(١) « أفلاطون والاكاديمية في مراحلها الاولى » الفصل السابع

اذن غلدينا من جهة عالم المثل ومن جهة أخرى المادة ، أى الكتلة الهلامية التى بلا تشكيل على نحو مطلق . وبطبع صور المثل على هذه الكتلة تظهر (الاشياء) أى موضوعات الحواس الخاصة . أنها تشارك فى الوجود واللاوجود معا ، ولكن كيف ينشأ هذا الخليط من الوجود واللاوجود ؟ كيف يتأتى للمثل أن تكون لها صور مطبوعة على المادة ؟ هنا نلج الى مجال الاسطورة ، فحتى هذه اللحظة يؤخذ كلام أفلاطون حرفيا . انه بطبيعة الحال يؤمن بحقيقة عالم المثل وهو بلا شك يؤمن أيضا بمبدئه فى المادة . ولقد ظن أن موضوعات الحس أنها تفسر على أنها نسخ للمثل مطبوعة على المادة ولكن مع ظهور مشكلة كيف تحدث عملية النسخ هذه يتخلى أفلاطون عن منهج التفسير العلمى . فإذا كانت المثل

هى الاساس المطلق للاشياء جميعا . اذن فان عملية النسخ يجب أن تتم بالمثل نفسها ، يجب أن تكون هى نفسها مبادئ انتاج الاشياء . غير أن هذا مستحيل عند أفلاطون فالانتاج يقتضى التغير . فإذا كانت المثل تنفج الاشياء من ذاتها فان المثل يجب أن تتغير فى هذه العملية . غير أن أفلاطون أعلن أن المثل لا تتغير اطلاقا وأن تكون متحركة أو أمر عقيم ومستحيل . ومن ثم فان المثل ليس لها فى ذاتها مبدأ لانتاج الاشياء والتفسير العلمى للاشياء بهذه الوسيلة يصبح مستحيلا . ومن ثم فليس هناك الا اللجوء الى الاسطورة . ولا يملك أفلاطون سوى أن يتخيل أن الاشياء هى من انتاج مشكل للعالم أو مصمم يقوم — وهو أشبه بالفنان الإنسان — بتشكيل المادة اللدنة الى نسخ للمثل .

أن الله الخالق ومصمم العالم يجد بجانبه المثل من جهة والمادة الهلامية من جهة . وهو أولا يخلق النفس العالمية وهذه النفس العالمية أو نفس العالم غير مادية لكنها تشغل حيزا وهو يفردا كما تفرد الشبكة فى المكان الخالى . وهو يشطرها ويطوى النصفين الى دائرة داخلية وخارجية ويقدر لهذه الدوائر أن تصبح مدارات الكواكب والنجوم . وهو يأخذ المادة ويحولها الى أربعة عناصر ومن هذه العناصر يبنى الاطار الاجوف للنفس العالمية . وعندما يتم هذا يكتمل خلق العالم . أما بقية محاوره (طيمائوس) فهى تمتلئ بتفاصيل أفكار أفلاطون عن الفلك والعلم الفيزيائى وهذه عديمة القيمة وعقيمة ولا تستحق منا أن نتابعها هنا .

غير أنه يمكن أن نشير الى أن افلاطون يعتبر الارض — بالطبع — مركز العالم . والنجوم التى هى كائنات الهية تدور حوله وهى تتحرك بالضرورة فى دوائر لان الدائزة هى الشكل الكامل . ولما كانت النجوم الهية فانه لا يدبرها الا العقل وحده ولهذا فان حركتها يجب أن تكون دائرية لان الحركة الدائرية هى حركة العقل .

أن ما أدرجناه عن أصل العالم ليس سوى أسطورة وافلاطون يعرف انه أسطورة . وأن ما يؤمن به — على أية حال — هو وجود النفس العالمية ولا بد من كلمات قليلة حول هذا الموضوع . أن النفس فى مذهب افلاطون تتوسط بين عالم المثل وعالم الحس . وهى تشبه عالم المثل فى أنها غير مادية وخالدة وهى تشبه عالم الحس فى أنها تشغل حيزا . لقد ظن افلاطون أنه لا بد من وجود نفس فى العالم تدبر السلوك العقلانى للأشياء وتفسر الحركة . والعقل الذى يحكم العالم ويدبره مستقره فى النفس العالمية . والنفس العالمية هى علة الحركة فى الكون الخارجى كما أن النفس الانسانية هى علة حركات الجسم البشرى . أن الكون كائن حى .

ل مذهب النفس الانسانية

والنفس الانسانية مماثلة فى النوع للنفس العالمية فهى علة حركات الجسم وفيها يستقر العقل الانسانى ولها وشائج لعالم المثل وعالم الحس معا . وهى تنقسم الى قسمين وقسم منها ينقسم من جديد الى قسمين . والقسم الاعلى هو العقل وهو ذلك الجزء من النفس الذى يستوعب المثل وهو بسيط وغير منقسم . والان أن تدمير الاشياء يعنى فصل أجزائها . غير أن الجانب العقلى للنفس لما كان بسيطا فانه ليست له أجزاء ، ومن ثم فانه خالد وغير قابل للتدمير . والجانب اللاعقلانى فى النفس فان وينقسم انقساما فرعيا الى نصف نبيل ونصف خسيس . ويمت للنصف النبيل الشجاعة وحب الشرف والعواطف النبيلة بصفة عامة . وتمت للجانب الخسيس الشهوات الحسية والنصف النبيل له وشيجة مؤكدة مع العقل ففيه غريزة لما هو نبيل وعظيم . ومع هذا فانها

مجرد غريزة وليست أمرا عقلانيا . ومستقر العقل الدماغ ومستقر النصف النبيل من النفس الدنيا الصدر ومستقر النصف الخسيس الجسم . والانسان وحده يمتلك أجزاء النفس الثلاثة . الحيوانات لها الجزء الاندنيان وليس للنباتات سوى النفس الشهوائية وما يميز الانسان عن الابنية الدنيا للخلق هو انه وحده يمتلك العقل .

يربط أفلاطون مذهب خلود النفس العقلانية بنظرية المثل عن طريق آرائه في التذكر والتناسخ . وبالنسبة لرأيه في التذكر فان المعرفة كلها هي استعادة وتذكر لما عاشته النفس في حالة اللاتجسد قبل الميلاد . وعلينا أن نلاحظ بعناية — مع هذا — أن عالم (المعرفة) يستخدم هنا بالمعنى الخاص والدقيق الذى عند أفلاطون .

فليس كل شيء نطلق عليه معرفة هو تذكر للعنصر الحسى فى ادراكى الحسى بان هذه الورقة بيضاء ليس تذكرنا وذلك لانه لما كان مجرد شيء حسى فانه لا يجب أن نسميه معرفة حسب رأى أفلاطون. أنه يقصد هنا — كما فى كل موضع آخر — المصطلح على المعرفة العقلية أى معرفة المثل وان كان من المشكوك فيه ما اذا كان متسقاً تماماً مع نفسه فى المسألة وخاصة بالنسبة للمعرفة الرياضية . كما يجب أن نلاحظ أن هذا المذهب ليس فيه شيء مشترك مع العقيدة الشرقية عن ذكرى حيواننا الارضية على الارض ومثال على هذا نجده فى العقيدة البوذية حيث يقص بوذا من الذاكرة أشياء عديدة حدثت له فى الجسم فى حيوانه السابقة . أما رأى أفلاطون فهو رأى مختلف فهو لا يشير الا الى تذكر خبرات النفس فى حالتها اللاتجسدية فى عالم المثل .

والأسباب التى تعزى لأفلاطون لايمانه بهذا الرأى يمكن ردها الى سببين : أولا معرفة المثل لايمكن استخلاصها من الحواس لان المثل لا يكون خالصا ونقيا فى تجليه الحسى بل سيكون دائما خليطا ، فالجمال الواحد — على سبيل المثال — لا نجده الا فى التجربة المتزجة بالقيح . والسبب الثانى أكثر وجاهة . اذا كان رأيه فى التذكر يبدو خياليا وهذا هو الذى دعاه الى اقامته فهذه مسألة هامة ومهمة . لقد أشار الى أن

المعرفة الرياضية تبدو فطرية في العقل . أنها لا تنفرد غينا بالثقيف ولا تكتسب من التجربة . وفي الحقيقة لقد وجد أفلاطون في عصر اكتشاف ما يسمى في العصر الحديث التفرقة بين المعرفة الضرورية والعارضة وهي تفرقة أصبحت عند الفيلسوف الألماني كانت أساس التطورات البعيدة المدى في الفلسفة أن طابع الضرورة يرتبط بالمعرفة العقلية ولا يرتبط بالمعرفة الحسية . وحتى يمكننا أن نشرح هذه التفرقة يمكننا أن نمثل للمعرفة العقلية بقضية أن اثنين بالاضافة الى اثنين تشكل أربعة . وهذا لا يعنى كحقيقة مجرد أن شيئين وشيئين آخرين تجربها تصبح أربعة .

أن الأمر ليس مجرد واقعة بل هي ضرورة . ليس الأمر مجرد أن اثنين واثنين يصنعان (بالفعل) أربعة بل هي (يجب) أن تكون أربعة ومن المستحيل تصور المسألة على نحو آخر ولا يقتضينا الأمر أن نذهب ونبتين في كل حالة جديدة أن الأمر هكذا . اننا نعرف مسبقا أنها ستكون هكذا لأنها يجب أن تكون هكذا . أما الأمر فهو مختلف مع قضيته مثل « الذهب أصفر » فليست هناك ضرورة في هذه القضية ، أنها مجرد واقعة فعند كل انسان يستطيع أن يتبين أن الذهب يمكن أن يكون أزرق وليس هناك شيء لا يمكن تصويره عن كونه أزرق بمثل ما لا يمكن تصور أن اثنين واثنين خمسة . بطبيعة الحال أن كون الذهب أصفر هو بلا شك ضرورة ميكانيكية أي أنه يتحد وبعلا وبهذا المعنى لا يمكن أن يكون شيئا آخر لكنها ليست ضرورة منطقية . وليس هناك تناقض منطقي أن نتصور ذهبا أزرق على عكس أن نتخيل أن اثنين واثنين خمسة . وأن أية قضية في الرياضية لها نفس الضرورة .

أن تساوى الزاويتين عند القاعدة في المثلث المتساوي الساقين هي قضية ضرورية ولا يمكن أن يكون الأمر على نحو آخر والا لوقعنا في التناقض . أن عكس هذا أمر لا يمكن تصويره ولكن أن يكون سقراط واقفا ليست حقيقة ضرورية فقد يكون جالسا .

ولما كانت القضية الرياضية حقيقية بالضرورة فإن صدقها معروف بدون تحقيق يستند الى التجربة . ولما كانت هناك برهنة على تساوى زاويتي القاعدة فى المثلث المتساوى الساقين فإننا لا ننطلق منقيس زوايا الاشياء المثلثة لى نبين اذا كان هناك استثناء . اننا نعرف هذا بدون الرجوع الى التجربة على الاطلاق . واذا كنا ماهرين بما فيه الكفاية فإننا نستطيع أن نحصل حتى المعرفة الرياضية من مصادر عقولنا دون الحاجة الى معلم .

أما أن يكون القيصر قد أغتابه بروتس فإنها حقيقة لا يمكن أن تكشفها لى المهارة ، فهذه المعلومة لا أستطيع أن أحصل عليها الا بأن تقال لى ، لكن أن تكون زاويتا قاعدة المثلث المتساوى الساقين متساويتين إنما هو أمر اكتشفه بأعمال الفكر لحسب . أن القضية عن بروتس ليست قضية ضرورية ، فقد يمكن أن تكون على نحو آخر ومن ثم لابد أن يقال لى ما اذا كانت حقيقية أم لا . أما القضية عن المثلث المتساوى الساقين فهي قضية ضرورية ، ولهذا أستطيع أن أثبت أنها يجب تكون حقيقة دون أن أخبر بها .

أن أفلاطون لم يتم بوضوح بهذه التفرقة بين المعرفة الضرورية والمعرفة غير الضرورية ، ولكن ما أدركه بالفعل هو أن المعرفة الرياضية يمكن أن تعرف بدون الخبرة أو التعليم . ولقد قام الفيلسوف الالماني كانط فيما بعد بتفسير أقل تخيلا عن هذه الامور . غير أن أفلاطون خلص الى أن مثل هذه المعرفة يجب أن تكون ماثلة من قبل فى العقل سامة الميلاد ، يجب استعادتها وتذكرها من وجود سابق . وقد يمكن الرد بأنه بالرغم من أن هذا النوع من المعرفة لا يكتسب من تجربة الحواس الا أنه يمكن أن يكتسب بالتعليم فيمكن أن يبثه عقل آخر . وعلينا أن نعلم الاولاد الرياضية التى يجب أن نقوم بها اذا كانت فى عقولهم من قبل . غير أن جواب أفلاطون هو أن المدرس عندما يشرح نظرية رياضية للطفل فإن الطفل يفهم مباشرة المقصود وهو يتبين الامر بنفسه ولكن اذا شرح المدرس أن ليثبونه واقعة على نهر تاجوس فإن الطفل لا يستطيع أن يتبين بنفسه صحة الامر .

فعليه إما أن يعتقد في كلمة المدرس أو عليه أن ينطلق ويتبين المسألة بنفسه . وفي هذه الحالة تثبت المعرفة من عقل الى آخر حقا . ان المدرس ينقل للطفل المعرفة التي لا يمتلكها لكن النظرية الرياضية ماثلة من قبل في عقل الطفل ولا تتألف عملية التدريس الا في جعله يتبين ما يعرفه من قبل بالامكانية ، وما عاياه الا أن ينظر في عقله ليجدها . وهذا هو ما نقصده بقولنا ان الطفل يتبين الأمر بنفسه .

ويحاول أفلاطون في محاوره (مينون) أن يعطى برهاناً تجريبياً لرأية في التذكر . فيتصور سقراط وهو يتحدث الى عبد صفيّر ليست لديه تربية في مجال الرياضة ولا يعرف ما هو المربع وعن طريق التساؤل البارع يستخلص سقراط من عقل الغلام نظرية عن خصائص المربع . وتقوم الحجة على أن سقراط لا يقول له شيئاً على الإطلاق وهو لا يثبت فيه أية معلومة بل كل ما هنالك أنه يوجه الاسئلة ومن ثم فإن معرفة الغلام بالنظرية لا ترجع الى تعليم سقراط ولا ترجع الى الخبرة . أنها لا يمكن أن تكون الا تذكراً . ولكن اذا كانت المعرفة تذكراً فيمكننا أن نتساءل ، لماذا لا نتذكر في التو ؟ لماذا هذه العملية المضيئة للتعليم في الرياضة ضرورية ؟ لأن النفس وقد هبطت من عالم المثل الى الحسّم لها معرفتها التي انمحت أو تفرّقت بفرقتها في الحسى . لقد نسيت أو قد لا يكون فيها الا تذكر معتم وخافت للغاية . لهذا يجب أن تذكر بها ومن ثم غلابد من مجهود كبير لاسترجاع الافكار شبه الضائعة الى العقل ثانية . وعملية التذكر هي التعليم .

وبطبيعة الحال يرتبط بهذا مذهب التناسخ الذي استمده أفلاطون — دون شك — من الفيثاغوريين . ومعظم تفاصيل مذهب أفلاطون في التناسخ مجرد أسطورة ، وهو لا يقصدها بجدية كما يتضح من أنه يدلى بقدر مختلف وغير متناسك من هذه التفاصيل في المحاورات المختلفة . وما يعتقد — على الأرجح — يمكن تلخيصه على النحو التالي : أن النفس لها وجودها السابق كما أنها خالدة ومسكنها الطبيعي هو عالم الكل حيث كانت تعيش من قبل بدون الجسم في تأمل خالص للمثل . ولكن لما كانت تربطها وشائج بعالم الحسّم فانها تهبط في جسم وبعد الموت

فإن الإنسان إذا كان قد عاش حياة طيبة وإذا كان بصفة خاصة قد احرز معرفة بالمثل والفلسفة فإن النفس تعود الى مستواها الجميل في عالم المثل الى أن تعود بعد فترة طويلة الى الارض من جديد في جسم . ومن يرتكبون الشر يعانون بعد الموت من الجزاءات القاسية ويتجسدون من جديد في جسم أدنى من جسمهم . ويمكن للرجل أن يصبح امرأة بل يمكن الناس إذا كانت حياتهم حسية للغاية أن يستقروا في أجسام الحيوانات.

(٥) فلسفة الاخلاق

(١) فلسفة اخلاق الفرد

وكما أن نظرية المعرفة عند أفلاطون تبدأ بالجانب السلبي المخصص لتفنيد النظريات الزائفة عن ماهية الحقيقة ، فإن الأمر كذلك بالنسبة لنظريته في الاخلاق فهي تبدأ بجانب سلبي مقصود به أن يفند النظريات الزائفة عن ماهية الفضيلة . وهذان القسمان السلبيان في فلسفة أفلاطون يتطابقان في كل شيء . فلما كان مشغولا حينذاك باظهار أن المعرفة ليست هي الادراك الحسى كما ظن بروتاجوراس فإنه الان يلح على أن الفضيلة ليست هي اللذة . وكما أن المعرفة ليست مجرد الظن الحق فإن الفضيلة ليست مجرد السلوك السليم والقضيتان القائلتان أن المعرفة هي الادراك الحسى وأن الفضيلة هي اللذة ليستا في الحقيقة الا المبدأ نفسه مطبقا على مجالين مختلفين للفكر فعند السوفسطائيين ان ما يبدو حقا للفرد هو حق بالنسبة لذلك الفرد ، وهذا مساو لقولنا أن المعرفة هي الادراك الحسى فمرة أخرى أن ما يبدو أنه حق للفرد عند السوفسطائيين هو حق بالنسبة لذلك الفرد ، وهذا عين قولنا أن من الحق بالنسبة لكل فرد أن يفعل ما يرغب فيه ، فالفضيلة هنا تتحدد على أنها لذة الفرد . وهذه النتيجة للمبادئ السفسطائية يستخلصه عدد كبير من السفسطائيين أنفسهم ثم بعد هذا نجده عند القورينائيين .

ولما كانت هاتان القضيتان هما في الواقع مبدأ واحد فإن ما قاله أفلاطون بشأن تغيير القضية الاولى هو نفسه تفنيده للقضية الثانية والنظرية الأخذة بأن الفضيلة هي اللذة لها التأثير التدمري نفسه على الاخلاق الموجود في النظرية القائلة أن المعرفة هي الادراك الحسى فهذا له تأثير مدمر على الحقيقة . ويمكننا أن نوجز حجج أفلاطون .

(١) كما أن النظرية السوفسطائية في الحقيقة تدمر الحقيقة الموضوعية فإن الرأي القائل بأن الفضيلة هي لذة الفرد إنما يدمر موضوعية الخير ، فلا شيء خير في ذاته ، والأشياء لا تكون خيرة الا بالنسبة لى أو بالنسبة لك ، ومن ثم ستترتب على هذا نسبية اخلاقية مطلقة فيها تختفى فكرة معيار موضوعى للخيرة أخفاء تاما .

(٢) هذه النظرية تدمر التفرقة بين الخير والشر ، فلما كان الخير هو ما يسبب اللذة للفرد ولما كانت لذة الفرد هي عدم لذة الآخر فإن الشيء الواحد يكون خيرا وشريرا في الوقت نفسه ، خيرا بالنسبة لشخص وشريرا بالنسبة لشخص آخر . وعلى هذا لن يتميز الخير عن الشر وسيكون سواء .

(٣) اللذة هي أشباع لرغباتنا ، والرغبات هي مجرد مشاعر ، ولهذا فإن هذه النظرية تؤسس الاخلاقيات على الشعور والوجدان . غير أن الاخلاقيات الموضوعية لا يمكن أن تتأسس على ما هو جزئى بالنسبة للأفراد .

فاذا كان القانون الخلقى سيكون قانونا منطبقا على الجميع فإنه لا بد أن يتأسس على ما هو عام بالنسبة للناس أجمعين الا وهو العقل الكلى .

(٤) أن غاية النشاط الأخلاقى يجب أن تقع داخل الفعل الأخلاقى لا خارجه . ان الاخلاقيات يجب أن تكون لها قيمة باطنية لا مجرد قيمة خارجية . لا يجب أن نقوم بما هو صواب من أجل شيء آخر . يجب أن نقوم هو صواب لأنه صواب ومن ثم نجعل الفضيلة غاية في ذاتها .

لكن النظرية السوفسطائية تضع غاية الاخلاقيات خارج الاخلاقيات نفى رأيها أن علينا أن نفعل ما هو صواب لا من أجل أنه صواب من أجل اللذة ، ومن ثم فإن الاخلاقيات لا تكون غاية في ذاتها بل مجرد وسيلة نحو غاية أبعد .

لهذا فإن الفضيلة ليست هي اللذة بقدر ما أن المعرفة ليست هي الإدراك الحسى . كما أن المعرفة ليست الظن الصواب فإن الفضيلة ليست هي الفعل الصواب . أن الظن الصواب قد يتأسس على أسس خاطئة والفعل والصواب قد يتم على أسس خاطئة ، ومن أجل الفضيلة الحق لا يجب أن نعرف بحسب ما هو الحق بل لماذا هو حق أيضا . الفضيلة الحق هي الفعل الحق المنطلق من فهم عقلانى للقيم الحق .

ومن ثم تظهر في فلسفة أفلاطون تفرقة بين الفضيلة الفلسفية والفضيلة الاعتيادية . الفضيلة الفلسفية تتأسس على العقل وتفهم المبدأ الذى على أساسه تسلك ، وهذه الفضيلة — فى الحقيقة — فعل محكوم بالمبادئ . والفضيلة الاعتيادية هى الفعل الحق المنطلق من أى أسس أخرى مثل العادة والمألوف والتقاليد والدوافع الخيرة والمشاعر الريحية والخيرة الغريزية هنا نجد أن الناس يفعلون الصواب لمجرد أن الآخرين يفعلونه ، لأنه شيء معتاد وهم يفعلونه دون أن يفهموا أسبابه — وهذه هى فضيلة المواطن الأمين العادى ، فضيلة الشخص « المحترم » ، أنها فضيلة النحل والنمل الذى يسلك كما لو كان بشكل عقلانى لكن بدون فهم لما يفعله . ويلاحظ أفلاطون — بنوع من الفكاهة المقصودة دون شك — أن مثل هؤلاء الناس قد يجدون أنفسهم فى الحياة الأخرى وقد ولدوا كنحل وكنمل . وأفلاطون لا ينكر الفضيلة الفلسفية على جماهير الناس بل ينكرها حتى على خيرة السياسيين رجالات الدولة فى اليونان .

ولما كانت الفضيلة الحقبة هى الفضيلة التى تعرف ما تستهدفه فإن معرفة طبيعة الهدف الأقصى يصبح المسألة الكبرى فى فلسفة الأخلاق . ما هى غاية النشاط الخلقى ؟ لقد تبين لنا الآن أن الغاية يجب أن تقع فى داخل الفعل الخلقى لا خارجه . وغاية الخير هى الخير . فما هو — إذن — الخير ؟ ما هو الخير الأقصى ؟ .

هنا صيحة تحذير قبل أن ندخل فى تفاصيل هذه المسألة . أن أفلاطون يتحدث كثيرا عن النشاط الخلقى كله على أنه يستهدف وينتهى فى (السعادة) وحسب رنين الكلمة المحدثه فى آذاننا قد نظن أن أفلاطون من أصحاب مذهب المنفعة العامة فالمنفعة العامة عند بنتام وجون ستيوارت مل تتحدد بتحديد بأنها تضع غاية الأخلاقيات فى السعادة . ومع هذا لم يكن أفلاطون من أصحاب مذهب المنفعة العامة وكان سيندد دون أدنى تردد بنظرية مل وكان سيجدها متطابقة من ناحية المبدأ مع المذهب السوفطائى القائل بأن اللذة هى غاية الفضيلة . والاختلاف الوحيد هو أنه على حين يوحد السوفسطائيون بين الفضيلة ولذة الفرد فإن مل يجعل الفضيلة هى لذة المجموع فعند مل أن الفعل الحق

هو الذى يفضى الى « اكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس » وبطبيعة الحال من الناحية العملية هنا اختلاف هائل لكن المبدأ معترض عليه على السواء لانه مثل النظرية السوغسطائية يؤسس الاخلاقيات على مجرد الشعور بدل أن يؤسسها على العقل ولانه يضع غاية الاخلاقيات خارج الاخلاقيات ذاتها . ومع هذا فإن صياغة مل القائلة أن غاية الاخلاق هي السعادة تبدو هي نفسها صياغة افلاطون . فماين اذن الفرق ؟

الحقيقة قائمة في أن ما يسميه مل السعادة يسميه افلاطون اللذة . أن اللذة هي اشباع رغبات الانسان سواء كانت رغبات نبيلة أو رغبات خسيصة اذن ماهى السعادة ؟ لايمكن تحديدها الا على أنها الرغاية المتناغمة العامة للحياة . فلا يكون الانسان سعيدا الا ذلك الانسان الذى تكون نفسه في الحالة التى يجب أن تكون عليها وهذا يعنى الانسان العادل والخير والاخلاقي ، أن السعادة لا شأن باللذة . فاذا استطعت أن تتصور انسانا عادلا ومستقيما ومع هذا مثل بكل تعاسة وبؤس ممكن وحيث لا توجد أية لذة في حياته فان مثل هذا الانسان لا يزال سعيدا بالاخلاق . السعادة اذن عند افلاطون هي مجرد اسم آخر للخير الاقصى . وعندما يقول افلاطون أن الخير الاقصى هو السعادة فانه لايقول لنا شيئا عنها . أن كل ما هنالك هو مجرد اسم جديد . ولا يزال أمامنا أن نتساءل ماهو الخير الاقصى ؟ ماهى السعادة ؟

وجواب افلاطون — شأن كل فلسفته الاخلاقية في الحقيقة — ليس سوى تطبيق للنظرية المثل . ولكننا نستطيع أن نميز هنا تيارين للفكر مختلفين وغير متناسقين الى حد ما وهما يوجدان جنبا الى جنب عند افلاطون ويناضلان لى يتسيد احدهما على الآخر . وكلا التيارين يعتمد على نظرية المثل . أولا نجد أن المثال في فلسفة افلاطون هو الحقيقة الوحيدة ، وموضوع الحس غير حقيقى وكل مايفعله هو أن يعتم ويغيبش رؤية النفس للمثل . ان المادة هي ذلك الذى يعترض النشاط الحر للمثال ، والموضوعات الحسية تخفى المثال عى انظارنا، ولهذا فان عالم الحس شرير كله ، والفضيلة الحق يجب أن تقوم في الهرب من عالم الحس والابتعاد من شئون العالم بل وحتى عن جمال الحواس الى هدوء التأمل الفلسفى فاذا كان هذا هو كل شيء فان الفلسفة التى هي معرفة المثل ستكون المكون الوحيد للخير الاقصى . ولكن من الممكن النظر الى موضوعات الحس في ضوء جديد نهى بعد كل شيء نسخ للمثل وافلاطون مضطر اذن بسبب هذه الفكرة الى السماح بقيمة معينة لعالم الحس وشئونه وجماله .

ونتيجة عدم التناسق هذا على أية حال أن ظل أفلاطون انسانا وواسع الأفق فهو لم يدع الى التباعد الانانى المطلق واللجوء الى الفلسفة الى مثال الزهد الضيق الأفق . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لم يتخذ نظرة نفعية للحياة ولايسمح بالقيمة الا لما هو (عملى) . لقد ظل مخلصا لمثال الحياة اليونانى كتلاعب متناغم بكل الملكات حيث لا يغفر جانب فى الانسان على حساب الجوانب الاخرى .

والنتيجة أن الخير الاتصى عند أفلاطون ليس غاية واحدة بل هو مركب مؤلف من اجزاء اربعة : اول هذه الاجزاء وأكبرها هو معرفة المثلى كما توجد فى ذاتها . ثانيا : تأمل المثلى كما تكشف نفسها فى عالم الحس ، ومحبة وتقدير كل ما هو جميل ومرتب ومتناغم ثالثا : إقامة العلوم المختلفة والفنون الخاصة . رابعا : الانغماس فى اللذات النقية البريئة الخاصة للحواس وبطبيعة الحال مع استبعاد ما هو وضيع وشرير .

وعند أفلاطون مذهب خاص أيضا فى الفضيلة . فكما ذكرنا من قبل لقد ميز بين الفضيلة الفلسفية والفضيلة المعتادة ولم يعز قيمة مطلقة الا للفضيلة الفلسفية . وعلى أية حال لم ينكر وجود قيمة نسبية للفضيلة المعتادة طالما أنها وسيلة نحو الفضيلة الحقّة لقد رأى أفلاطون أن الانسان لا يستطيع أن يرقى دفعة واحدة الى مصاف الفضيلة العقلانية ولابد أنه يحتاج الى أن يمر من خلال مرحلة تمهيدية من الفضيلة المعتادة المألوفة ، وفى الانسان الذى لم يستيقظ فيه العقل بعد ، يجب بث العادات والصفات الطيبة وذلك حتى اذا جاء العقل يمكنه أن يجد الاساس معدا .

لقد ذهب سقراط الى أن الفضيلة واحدة ، وأفلاطون فى كتاباته الاولى اعتنق هذا الرأى . ولكنه بعد ذلك تبين له أن كل ملكة فى الانسان لها مكانتها ووظيفتها والممارسة الحقّة لوظيفتها هى الفضيلة . وعلى أية حال لم يتخل عن وحدة الفضيلة تماما بل آمن بأن وحدتها متعارضة مع كثرتها . ان هناك اربعة فضائل اساسية ثلاثة منها تتفق مع اجزاء النفس الثلاثة والفضيلة الرابعة هى وحدة الاجزاء الثلاثة الاخرى وفضيلة العقل هى الحكمة ، وفضيلة النصف

المقبيل في النفس الفانية هي الشجاعة وفضيلة النصف الخسيس القائم على الشهوات هو الاعتدال أو ضبط النفس حيث تسمح الانفعالات أن يدبرها العقل والفضيلة الرابعة وهي العدل تقوم الثلاثة الأخرى. أن العدل يعنى التناسب والتناغم وتنشأ من النفس عندما تؤدي الأجزاء الثلاثة كلها وظائفها وتتآزر مع بعضها البعض .

ويمكننا أن نضيف إلى هذا الكلام عن الفضائل — إذا اتبعنا زيلر — بعضاً من آراء أفلاطون عن تفاصيل الحياة وفي البداية رأيه في النساء والزواج. وهنا لا يرتفع أفلاطون عن مستوى الأخلاق اليونانية العادية فليس لديه شيء أصيل خاصة يقوله بل يعكس آراء عصره. وهو يعد النساء أدنى من الرجال. زيادة على ذلك فإن الرأي الحديث عن المرأة باعتبارها مكمل للرجل ومالكة لفضائل خاصة هي الفضائل النسائية التي تنقص الرجال كان قريباً من أفلاطون والفرق بين الرجال والنساء هو — في رأيه — فرق في الدرجة لا في النوع، والاختلاف الخاص الوحيد بين الجنسين هو الاختلاف الفيزيائي . وهم من الناحية الروحية سواء غيها مد أن النساء أدنى، وهنا لا يحجب أفلاطون من النساء التبرية نفسها التي للرجال فهو يعلمهن بنفس الطريقة لكن هذا يتضمن خرض الانتقال نفسها عليهن، وحتى الواجبات العسكرية ليست خارج مجال النساء .

وتتبع آراؤه في الزواج من نفس المبدأ، فلما كانت المرأة ليست مكمل للرجل فإنها غير ملائمة لرغفته بأي معنى خاص ومن ثم فإن مثال الرفقة الروحية غائب عن رأي أفلاطون في الزواج وموضوعه الوحيد — في رأيه — هو حمل الأطفال وولادتهم . والرفيق الطبيعي للرجل ليس المرأة بل الرجل الآخر . ولهذا فإن مثال الصداقة يحل محل المثال الروحي للزواج عند أفلاطون بل وعند القدماء بصفة عامة .

وأفلاطون لا يندد بالعبودية وهو لا يعنى نفسه لتبريرها لأنه يعتبرها حقاً بشكل واضح لا يحتاج إلى تبرير . وكل ما يمكن أن يقال أنه يطالب بمعاملة إنسانية وعادلة للعبيد وعدم ادخال العاطفة .

فاذا كان أفلاطون في هذا المضمار لم يتجاوز الرأي اليوناني في الحياة فإنه قد تجاوزهم في مسألة واحدة على الأقل . لقد كان الرأي الشائع في عصره

هو أن يكون الإنسان طيباً مع أصدقائه وشريراً مع أعدائه، وأفلاطون يهاجم هذا صراحةً فليس أمراً حسناً أن نفعل الشر بل على الإنسان بالآخرى أن يفعل الخير مع أعدائه ومن ثم يحولهم إلى أصدقاء . ومقابلة الشر بالخير هو مبدأ أفلاطونى لا يقل عن كونه مبدأ مسيحياً .

(ب) الدولة :

ننتقل من فلسفة أخلاق الحياة الفردية إلى فلسفة أخلاق الجماعة . وليست (جمهورية) أفلاطون محاولة لتصوير كمال خيالى وغير واقعى . أن هدفها تأسيس السياسة على نظرية المثل بتصوير مثال الدولة . لهذا فان هذه الدولة ليست غير واقعية بل هى الدولة الحقيقية الوحيدة وحقيقتها هى أساس وجود كل الدول الموجودة بالفعل .

ونستطيع أن نتتبع هنا أيضاً تيارى الفكر نفسيهما كما حدثت فى فلسفة أخلاق الفرد . فمن جهة نجد أنه لما كان المثال وحده هو الحقيقى فان العالم الموجود مجرد وهم وخدمة الدولة لا يمكن أن تكون الحياة المثالية للإنسان العقلانى والانسحاب الكمال من العالم إلى مجال المثل هو هدف أكثر نبلاً وأهداف السياسى العادى — بالمقارنة مع هذا — ليست سوى فقاعات فارغة . وبالرغم من أن الفيلسوف هو وحده المخول له أن يحكم إلا أنه مع هذا لم يقوم بهذه المهمة فى الدولة إلا تحت الأرقام . وفى الدول السياسية على نحو ما توجد فى العالم يعيش الفيلسوف بجسمه لكن نفسه غريبة جاهلة بمعاييرها لا تتحرك بطموحاتها . غير أن التيار الفكرى الآخر هو الأعلى عندما يقال لنا أن الفرد فى الدولة وحدها فان قدرته وحدها كمواطن وككائن اجتماعى تحصل على الكمال . ومن الممكن التوفيق بين هذين الرأيين . فإذا كانت مثل الدولة والفلسفة تبدو غير متناسقة فانه يمكن التنسيق بينها بملاءمة الدولة للفلسفة يجب أن تكون لدينا دولة تتأسس على الفلسفة والعقل . وحينئذ فقط يمكن للفيلسوف أن يسكن فيها بنفسه وبجسمه أيضاً على السواء ، وحينئذ فقط يمكن للفرد أو للدولة أن يصل إلى الكمال . وأن تأسيس الدولة على العقل هو النعمة الأساسية فى السياسة عند أفلاطون .

وهذا يعطينا — أيضاً — مفتاحاً لمشكلة : ما هى غاية الدولة ؟ لماذا يجب أن تكون هناك دولة أصلاً ؟ وهذا لا يعنى كيف ظهرت الدولة فى التاريخ ؟ نحن لا نبحث عن العلة بل عن الاقتضاء أو الغاية من الدولة . أن غاية الحياة

كلها هي الحكمة والفضيلة والمعرفة. والفرد بدون عون يستطيع أن يصل الى هذه الغايات، بل بالدولة وحدها يمكن لهذه الغايات أن تهبط من السماء الى الأرض . وغاية الدولة هي الفضيلة والسعادة (لا اللذة) للمواطنين . ولما كان هذا ممكنا فحسب من خلال التربية فان الوظيفة الاولى للدولة هي وظيفة تربوية .

لما كان على الدولة أن تتأسس على العقل فان قوانينها يجب أن تكون عقلية، والقوانين العقلية لا تتم الا بالناس العقلانيين، أي الفلاسفة! يجب على الحكام أن يكونوا فلاسفة . ولما كان الفلاسفة قلة فيجب أن تكون لدينا ارسقراطية لا بالملاد أو الثروة بل بالعقل . والمبدأ العامل الوحيد للدولة هو العقل والمبدأ الثاني هو القوة . فلا يجب أن نتوقع أن الجماهير اللاعقلانية ستخضع راغبة للقوانين العقلية ، بل يجب غرضها . ولما كان عمل العالم يجب أن يستمر فان المبدأ العامل الثالث هو العمل . وانفلاطون يؤمن ببدا تقسيم العمل وهو يخصص لكل وظيفة من هو مهيا لها . وعلى هذا فمقابل المبادئ العاملة الثلاثة توجد ثلاث طبقات أو طوائف اومهن . ان العقل يتجسد في الحكام — الفلاسفة ، والقوة تتجسد في المحاربين والعمل يتجسد في الجماهير . ويقوم تقسيم وظائف الدولة على التقسيم الثلاثي للنفس . فمقابل النفس العقلانية الحكام الفلاسفة ، ومقابل النصف الانبل من النفس الفانية المحاربون ، ومقابل النفس الشهوانية الجماهير . ومن ثم فان الفضائل الرئيسية الاربع تمت الى الدولة من خلال أداء الطبقات الثلاث . وفضيلة الحكام الفلاسفة هي الحكمة، وفضيلة المحاربين هي الشجاعة، وفضيلة الجماهير هي الاعتدال . والتأزر المتناغم لهذه الفضائل الثلاث يفضي الى العدالة .

ولا يجب على الحكام أن يكفوا عن ان يكونوا فلاسفة، فمعظم وقتهم يجب أن ينفقوه في دراسة المثل والفلسفة ولا ينفقون الا جانباً صغيراً من وقتهم على شئون الحكم ، وهذا ممكن بفضل النظام الموضوع ، فأولئك الذين لا ينشغلون في وقت ما بشئون الحكم ينشغلون بالفكر . ومهمة المحاربين هي حماية الدولة ضد الاعداء الخارجيين وضد الدواعي اللاعقلانية لجماهير مواطني الدولة والمحاربون سيكون واجبهم الرئيسي غرض عقائد الحكام —

الفلاسفة على الجماهير . والجماهير تنشغل بالتجارة والاتجار والزراعة .
والحكام — الفلاسفة والمحاربون محظور عليهم أن ينشغلوا بالتجارة أو
الزراعة التى ينظر اليها افلاطون باحتقار لاشك فيه باعتباره ارسقراطيا
يونانيا . ومرتبة المواطن لا تتحدد بالميلاد أو بالاختيار الفردى ، ولا يستطيع
الفرد أن يختار وظيفته ، فهذا يحدده مسئولو الدولة الذين يقيمون قرارهم
على قدرات الفرد . ولما كان عليهم أيضا أن يحددوا العدد المطلوب لكل
مرتبة فإن هؤلاء القضاة يتحكمون أيضا فى موعد الاطفال غالاباء لا يحق
أن يكون لهم اطفال وقتما يشاؤون والجزاء مطلوب من الدولة .

ولما كانت غاية الدولة هى فضيلة المواطنين فإن هذا يتضمن القضاء
على ما هو شرير وتشجيع ما هو خير . وحتى يتحقق القضاء على الشر يجب
القضاء على اطفال الاباء السيئين أو النفس الذى لم يلق جزاءه من الدولة .
وليس مسموحا بالمثل للاطفال الضعفاء والمرضى أن يعيشوا . والتشجيع
الاجباى للخير يتضمن تربية المواطنين على يد الدولة . والاطفال منذ
سنواتهم الاولى لا يمتون الى آباءهم بل للدولة . ولهذا يجب أن ينزعوا
دفعة واحدة من حضن آباءهم ونقلهم الى حضانات
الدولة ولما كان الاباء لا يجب الا تكون لهم ملكية أو اهتمام
بهم فإنه تتخذ الوسائل الصارمة حتى يتبين المسئولون
بعد نقل الاطفال للحضانات العامة ان الاباء لن يتمكنوا من تمييز اطفالهم .
وكل تفاصيل البرامج التربوية تصدرها الدولة . وعلى سبيل المثال
فإن الشعر لا يسمح به الا فى شكل واهن . ومن بين الانواع الشعرية
الثلاثة : الملقى والدرامى والغنائى يخطر شعر الملاحم والدراما من الدولة
وذلك لانها أدوات قوية لترويض الشر وهى تصور لا أخلاقية الارباب .
ولايسمح الا بالشعر الغنائى مع تحفظ شديد . والموضوع والشكل بل وحتى
الوزن انها تحددها السلطات المختصة . ولا يعترف بالشعر أنه ذو قيمة
فى ذاته باعتبار أن له تأثيرا خلقيا تربويا . لهذا فإن القصائد كلها يجب
أن تبث الفضيلة على نحو صارم .

وغير مسموح فى رأى افلاطون أن تكون للفرد مصلحة بمعزل عن مصالح
الدولة . والمصالح الخاصة تتصادم مع مصالح الجماعة ولهذا يجب استئصالها
والفرد لا يستطيع أن تكون له ملكية سواء الاشياء المادية أو افراد أسرته ،
فهنا جماعية السلع وجماعية الزوجات وملكية الدولة للاطفال منذ مولدهم .

(٦) آراء حول الفن

يعد علم الجبال في الأزمنة الحديثة قسما منفصلا من الفلسفة ولم يكن الحال هكذا في زمن أفلاطون ، ومع هذا فإن آراءه في الفن لا يمكن أن تكون مناسبة في الجدل أو الفيزياء أو الأخلاق . ومن جهة أخرى لا يمكن تجاهلها وليس هناك سوى تناولها كنوع من التذليل على فلسفته . وليست لأفلاطون نظرية منهجية مذهبية في الفن وكل ما هنالك آراء متناثرة أهمها هو ما ستذكره الآن .

تقوم معظم النظريات الحديثة عن الفن على الرأي القائل أن الفن غاية في ذاته وأن الجميل كشيء جميل له قيمة مطلقة لا مجرد قيمة لغاية أخرى . وفي هذا الرأي يعترف بالفن كشيء مستقل ذاتي في مجاله لا تحكمه لاقوانينه ولا يحكم عليه إلا بمعايره ، ولا يمكن أن يحكم عليه كما يعتقد الروائي الروسي المعاصر ليون تولستوى بمعيار الأخلاقيات . أن الجميل ليس وسيلة للخير ، وهما قد يتطابقان في الحقيقة لكن لا يمكن الاقرار بتطابقهما إلا بعد الاقرار باختلافهما ولا يمكن لاحدهما أن يكون تابعا للآخر .

وهذه النظرة للفن ليس موضع على الأخلاق في تفكير أفلاطون ، فالفن عنده تابع لكل من الأخلاق والفلسفة . أن تبعيته للأخلاق إنما نتيئها من محاورة (الجمهورية) حيث لا يسمح إلا بالشعر الذي يروج للفضيلة ويسبب أنه يروج للفضيلة . لا يعد تبرير كافيا للقصيدة أن تكون جميلة فالقصائد ممنوعة سواء كانت جميلة أم لا إذا لم تخدم أغراض الأخلاقيات . ومن ثم نجد الفكرة المحالة وهي تحكم الدولة في ممارسته حتى في تفاصيله ، ولم يخطر على بال أفلاطون أن هذا سيؤدي إلى القضاء المبرم على الفن وإذا كان قد خطر له فإنه لم يعبأ بهذا ، فإن الشعر إذا لم يكن يوجد تحت نير الأخلاقيات فلا يجب أن يسمح به على الإطلاق . أما أن الفن ليس سوى مجرد وسيلة الفلسفة فإنها مسألة أكثر بداهة أن غاية التربية كلها هي معرفة المثل وكل موضوع آخر مثل العلم والرياضة والفن لا يندرج في البرنامج التربوي إلا كأعداد لتلك الغاية . وهي ليست لها قيمة في ذاتها ويتضح هذا من تعاليم (الجمهورية) ويتضح أكثر من محاورة المأدبة حيث ينتهي حب الموضوعات الجميلة في غاية لا في ذاتها بل في الفلسفة .

والتقدير الأدنى الذى يكتفه أفلاطون للفن يبدو فى نظريته عن الفن باعتباره محاكاة وإشارات الملية بالازدراء لطبيعة العبقرية الفنية . أن الفن عنده ليس الا محاكاة ، انه نسخ لموضوع من موضوعات الحواس وهذا ليس الا نسخا لمثال ومن ثم فان العمل الفنى ليس الا نسخة لنسخة . وأفلاطون لا يتبين ابداعية الفن . وهذه النظرة من المؤكد انها خاطئة ، فاذا كانت اهداف الفن هى مجرد المحاكاة فان الصورة الفوتوغرافية ستكون هى افضل الصور حيث انها اكثر النسخ دقة بالنسبة لموضوعها . أما ما فشل أفلاطون فى تبينه هو أن الفنان لا ينسخ موضوعه بل يضيف عليه طابعا مائليا ، وهذا يعنى أنه لا يتبين الموضوع ببساطة كموضوع ، بل ككشف عن المثال انه لا يرى الظاهرة بعينى انسان آخر ، بل ينفذ من الاطار الحسى ويعرض المثال وهو يشع من خلال ستائر الحس .

والنقطة الثانية هى تقييم أفلاطون للعبقرية الفنية للفنان لا يعمل بالعقل بل بالالهام انه لا يخلق ولا يجب ان يخلق الجميل بالقواعد أو بتطبيق المبادئ بل بعد خلق العمل الفنى يكتشف الناقد القواعد فيه . وهذا لا يعنى أن اكتشاف القواعد زائف بل يعنى أن الفنان يسير بمقتضاها دون وعى وبشكل غريزى فاذا مثلا آمنا بقول أرسطو ان موضوع التراجيديا هو تطهير القلب عن طريق الخوف والشفقة فاننا لانعنى أن كاتب التراجيديا ينطلق عامدا لتحقيق هذه الغاية أنه يفعل هذا دون أن يعرف أو دون أن يقصد . وهذا النوع من الدافع الغريزى نسيه الهام الفنان . أن أفلاطون يدرك تماما هذه الحقائق لكنه أبعد ما يكون عن اعتبار الالهام شيئا رائعا ، فانه يعتبره — على العكس — شيئا منحطا نسبيا لانه غير عقلى . أنه يسميه « الجنون الالهى » ، وهو الهى حقا لان الفنان ينتج الاشياء الجميلة لكنه جنون لانه هو نفسه لا يعرف كيف أو لماذا فعل هذا . ان الشاعر يقول اشياء حكيمة وجميلة لكنه لا يعرف السبب فى أنها حكيمة وجميلة . كل ما هنالك أنه يشعر ولا يفهم أى شيء لهذا فان الهامه ليس على مستوى المعرفة بل على مستوى الظن الصادق فحسب الذى يعرف ما هو حق ولكنه لا يعرف السبب فى أنه حق .

وهكذا نجد أن آراء أفلاطون فى الفن ليست مرضية . انه على حق دون شك فى ادراجه الالهام فى مرتبة أدنى من العقل والفن فى مرتبة أدنى من

الفلسفة والمناقشات المعتادة عما اذا كان الفن أو الفلسفة هو الأفضل ، وما اذا كانت العاطفة أو العقل هو الاسمى لهى مناقشات عقيمة لان المتناقشين لايعلون الا من شأن تخصصاتهم . فالانسان ذو المزاج الفنى طبيعى أن يفضل الفن ويقول أنه الاعلى . والفيلسوف يعنى من شأن الفلسفة على الفن لالشيء الا أنها هوايته الخاصة . ومثل هذه المناقشة عقيمة . ويجب أن نتقرر المسألة وفق مبدأ ما والمبدأ واضح تماما . ان موضوع الفن والفلسفة شيء واحد هو استيعاب المطلق أو المثال ، والفلسفة تستوعبه كما هو فى ذاته أى كفكر . والفن يستوعبه فى مجرد الشكل الحسى ، أما الفلسفة فتستوعبه فى حقيقته والفن يستوعبه بطريقة غير حقيقية . إذن الفلسفة هى الاعلى . ولكن بينما أى فلسفة حقيقية للفن يجب أن تعترف بهذا غناها لايجب أن تفسره على أن الفن مجرد وسيلة للفلسفة . أنه يجب بشكل ما أن يجد مكانا للاعتراف بالحقيقة القائلة أن الفن هو غاية فى ذاتها وفى هذا يكمن غشل أفلاطون .

وارسطو الذى ليست لديه شرارة القدرة الفنية فى تأليفه والذى كتاباته من أصرم التأليف العلمية كان أكثر عدلا للفن عن أفلاطون ونظريته أكثر اقتناعا . ان أفلاطون هو نفسه فنان عظيم لكنه غير منصف بالمرّة للفن . والسبب فى هذا أن أرسطو منصف للفن هو أنه لم يكن فنانا . فلما كان مجرد فيلسوف فان كتاباته علمية وغير فنية . وهذا يمكنه من تبين الفن كجمال منفصل ومن ثم يتبينه على أن جداراته الخاصة . أما أفلاطون فلم يستطع أن ييقى على الاثنين منفصلين . أن محاوراته هى أعمال فنية وفلسفة معا . لقد تبينا من قبل أن هذه الحقيقة لها تأثير سئ على فلسفته فقد جعلته يخضع الاساطير الشعرية للتفسير العلمى . والان ها نحن نتبين أنه مارس تأثيرا سيئا مماثلا على آرائه فى الفن . أن ممارسته كفيلسوف — فنان هى أن يستخدم الفن الادبى كوسيلة — لحسب للتعبير عن الافكار الفلسفية ، وهذا يلون نظريته الكلية للفن ، فالفن عنده ليس سوى وسيلة للفلسفة وهذا هو الجذر الاصلى لكل نظريته فى هذا الموضوع

(٧) تقييم نقدي لفلسفة أفلاطون

فاذا أردنا أن نكون تقييميا منصفًا لفلسفة أفلاطون فلا يجب أن نصب نقدنا على النقاط الثانوية والتفاصيل الخارجية والخطوط الخارجية للمذهب ، بل يجب أن ننفذ إلى القلب ونحكم على لبه . فوسط الكم الهائل من الفكر الذى قال به أفلاطون فى جميع أقسام التأمل نجد أن الأطروحة المحورية للمذهب كله هى نظرية المثل . وكل شيء عداها مشتق من هذا . أن نظريته فى الفيزياء وفلسفته الاخلاقية ونظريته السياسية وآراؤه فى الفن تنبع من هذه النظرية الحاكمة . هنا اذن يجب أن نتطلع الى جدارات مذهب أفلاطون وأوجه النقص فيه .

أن نظرية المثل ليست شيئًا قفز فجأة فى العالم من عقل أفلاطون ، فلها جذورها فى الماضى . وكما أوضح أرسطو فانها نتيجة التحديدات الالوية والهيرقليطية والسقراطية . وعلى أية حال نمت أساسا من التفرقة بين الحس والعقل وهى خاصة عند المفكرين اليونان منذ أيام بارمنيدس . لقد كان بارمنيدس أول من أكد هذه التفرقة وعلمنا أن الحقيقة تتأسس بالعقل وأن عالم الحس هو عالم وهمى . وكان هيرقليطس وحتى ديمقريطس من دعاة العقل ضد الحس . وجاءت الازمة مع السوفاستائيين الذين حاولوا القضاء على التفرقة كلها وتأسس المعرفة كلها على الاحساس وهذا مبعث المعارضة لهما من جانب سقراط وأفلاطون ، فقد وقف سقراط ضدهم وقال أن المعرفة كلها تتم من خلال المفاهيم والعقل : وأضاف أفلاطون الى هذا أن المفهوم ليس مجرد قاعدة للتفكير بل حقيقة ميتافيزيقية ، وهذا هو جوهر نظرية المثل . أن كل فلسفة تقوم بمحاولة منهجية لحل لغز الكون تبدأ بالضرورة بنظرية طبيعة تلك الحقيقة المطلقة والقصى التى منها يستمد الكون . هذه الحقيقة المطلقة سنسميها بكل بساطة المطلق . ونظرية أفلاطون هى أن المطلق يتألف من المفاهيم ، فالقول أن المطلق هو العقل هو الفكر هو المفاهيم . هو الكلى ليس سوى أربعة تعابير مختلفة عن النظرية نفسها . أما قضية المطلق هو العقل فانها هى الأطروحة الاساسية لكل المثالية . ومنذ أفلاطون وهناك عدة مذاهب مثالية كبرى فى الفلسفة . وأعتبر المطلق

هو العقل انما هو التعاليم المحورية فيها جميعا ، لهذا فان افلاطون هو المؤسس والمشرع لكل المثالية ، وهذا هو يعطيه مكانته الكبرى في تاريخ الفلسفة . أن كون المطلق هو الفكر الكلى هو ما ساهم به افلاطون في التأمل الفلسفى في العالم وهذا هو تاجه المشرّف .

ولكن علينا أن نفوض الى حد ما في التفاصيل فعلينا أن نتبين الى أى حد طبق هذا المبدأ بنجاح على المشكلات الكبرى للفلسفة . وأما فى كلامى عن الايليين قلت أن آية فلسفة ناجحة يجب أن تحقق شرطين على الأقل : أولا أنها يجب أن تتحدث عن المطلق وأن المطلق قادر على تفسير العالم ويجب أن يكون من الممكن العالم العقلى للوقائع من المبدأ الاول . ثانيا : لا يجب أن يقتصر هذا المبدأ الاول على تفسير العالم ، بل يجب أيضا أن يفسر نفسه ، يجب أن يكون مطلقا حقا أى لا يجب أن نشير الى شئ خارجة وعداه لكى نفهمه . واذا كان علينا أن نلجأ الى شئ خارجى اذن فان مطلقنا لا يكون مطلقا على الإطلاق ، أن مبدأنا الاول لا يكون أولا ، والشئ الذى نفسر به المطلق يجب أن يكون هو نفسه الحقيقة المطلقة . وبجانب أن يكون مبدأنا مطلقا يجب أن يكون معقولا تماما لا يجب أن يكون مجرد سر مطلق ، لان رد العالم كله الى سر مطلق ليس تفسيرا على الإطلاق . أن مبدأنا الاول يجب أن يكون تفسيرا ذاتيا . ودعونا نطبق هذا المحك المزدوج على مذهب افلاطون . ودعونا نتبين أولا ما اذا كان مبدأ المثل يفسر العالم وثانيا ما اذا كان يفسر نفسه .

هل هو يفسر العالم ؟ هل الوجود الفعلى للأشياء : الجياد ، الاشجار ، النجوم ، الناس تفسر به ؟ أولا ما هى علاقة الاشياء بالمثل ؟ يقول افلاطون أن الاشياء هى (نسخ) أو (محاكآت) للمثل . انها (تشارك) فى المثل . أن المثل هو (نمط مثالى) للأشياء . وهذه العبارات جميعا هى مجرد تشبيهات شعرية ، وهى لا تقول لنا حقا كيف ترتبط الاشياء بالمثل . ولكن لنفرض أننا نجهل هذا ونفترض من أجل البحث أننا نفهم المقصود بـ (المشاركة) وأن الاشياء هى بالمعنى الحرفى (نسخ) للمثل . ويظل التساؤل قائما : لماذا توجد مثل هذه النسخ ،

كيف تظهر ؟ . فإذا أمكن حل هذه المعضلة فلا يكفى أن نبين بفعل صوفي تظهر نسخ المثل الى الوجود . لابد من وجود سبب لهذا وهذا السبب هو مهمة الفلسفة لكى تفسره . وهذا السبب أيضا يجب أن يوجد فى طبيعة المثل نفسها لأخارجها . يجب أن تكون فى طبيعة المثل ضرورة باطنية ترغمها على إعادة انتاجها فى الاشياء . وهذا هو ما نعينه بقولنا أن المثل هى تفسير كاف لوجود الاشياء ، ولكن لا يوجد فى مثل أفلاطون مثل هذه الضرورة ، والمثل محددة على أنها الحقيقة الوحيدة ولها كل الحقيقة فى ذاتها وهى كافية بذاتها ، وهى لا ينقصها شيء . وليس ضروريا بالنسبة لها أن تدرك وجودها فى التجلى العينى للاشياء لانها باعتبارها حقيقية تماما لا تحتاج الى تحقق . إذن لماذا لا تظل للابد بسيطة كما هى ؟ لماذا تخرج من ذاتها فى الاشياء ؟ لماذا لا تظل تابعة فى ذاتها وبذاتها ؟ لماذا تحتاج الى إعادة انتاجها فى الاشياء ؟ يوجد — كما يعرف — اشياء بيضاء فى الكون ، ويقال لنا أن وجودها يفسره مثال البياض ، ولكن لماذا ينتج مثال البياض اشياء بيضاء ؟ انه هو نفسه البياض الكامل ، فلماذا لا يظل بذاته بمعزل وساكن فى عالم المثل طوال الابدية ؟ لا نستطيع أن نثبت المسألة لا توجد فى المثل ضرورة تدفعها نحو إعادة انتاج نفسها وهذا يعنى أنها ليس لها أى مبدأ لتفسير الاشياء .

ومع هذا كان على أفلاطون أن يقوم بمحاولة لمواجهة هذه الصعوبة . ولما كانت المثل هى نفسها عقيمة عن انتاج الاشياء فإن أفلاطون وقد عجز عن حل المشكلة بالعقل حاول حلها بالعنف . فقد حط على فكرة الله من لا مكان بصفة خاصة واستخدمه على أنه يشكل المادة على صورة المثل . وكون أفلاطون مضطرا الى ادراج خالق يبين أنه فى المثل نفسها لا يوجد أساس للتفسير . والاشياء يجب تفسيرها بالمثل نفسها ولكن لما كانت عاجزة عن تفسير أى شيء فإن الله يستدعى ليقوم بعملها بدلها . وهكذا نجد أن أفلاطون وقد ووجه بمشكلة الوجود قد تخطى من الناحية العملية من نظريته فى المثل ويرتد الى نزعة مؤلمة غجة . أو اذا قلنا أن مصطلح الله لا يجب أن نتناوله حرفيا — أن أفلاطون استخدمه كمجرد مصطلح تشبيهى لمثال الخير إذن فإن هذا ينقذ أفلاطون

من اتهامه بادراج نزعة مؤلّهة لا تتمشى مع غلسفته ، لكن هذا ينقلنا من جديد الى المعضلة القديمة ، وفي هذه الحالة فان وجود الاشياء يجب أن تفسره مثال الخير ، غير أن هذا المثال عقيم عقم المثل الاخرى .

وفي هذا الصدد أيضا تصبح ثنائية مذهب افلاطون واضحة . اذا كان كل شيء مؤسسا في الحقيقة القصوى الواحدة ، المثل ، اذن فان الكون كله يجب أن يتناسك في مذهب وكل الاجزاء فيه تنبع من المثل . فاذا وجد في الكون اى شيء يقف بمعزل عن هذا المذهب والنسق ويظل معزولا ولا يمكن رده الى تجلى المثل اذن فسوف تفشل الفلسفة في تفسير العالم وتكون اماننا ثنائية واضحة . ولم يحط افلاطون على الله لتفسير الاشياء فحسب بل حط أيضا على المادة . أن الله يتناول المادة ويشكلها في هيئة نسخ للمثل . ولكن ما هى هذه المادة ومن اين تصدر ؟ واضح اذا كانت الحقيقة الوحيدة هى المثل ، فان المادة مثل كل شيء آخر يجب أن تتأسس في المثل . لكن ليس هذا ما نجده في مذهب افلاطون ، فالمادة تظهر كمبدأ مستقل عن المثل . ولما كان وجودها أصيلا غير مستمد من شيء آخر فيجب أن تكون هى ذاتها جوهرها . ولكن هذا هو بالضبط ما ينكره افلاطون ويسميه لا وجودا مطلقا . ومع هذا لما لم يكن مصدرها في المثل أو في اى شيء خارجها فاننا يجب أن نقول أنه وجود مطلق رغم أن افلاطون يسميه لا وجودا مطلقا . أن المثل والمادة تتواجهان في مذهب افلاطون ولا تستمد الواحدة من الاخرى وهما متأزرتا على نحو اخلاقي وهما حقيقتان مطلقتان ، وهذه ثنائية خالصة .

ومصدر هذه الثنائية نجده في الانفصال المطلق الذى أقامه افلاطون بين الحس والعقل . لقد أقام عالم الحس في جانب وعالم العقل في الجانب الاخر شأن الاشياء المختلفة والمتعارضة تعارضا تاما ، ومن ثم يستحيل بالنسبة له أن يعبر الهوة التى خلقها بنفسه بينهما . وربما نتوقع ثنائية فلسفة تتأسس على مثل هذه الفروض لتتهار في نقاط عديدة في المذهب وهذا ما حدث حقا : انها تظهر كثنائية المثل والمادة ، لعالم الحس وعالم الفكر ، للجسم والنفس . وليست المسألة مسألة التفرقة بين الحس والعقل غاية فلسفة أصيلة يجب أن تدرك هذه

التفرقة وما لاشك فيه أيضا أن من الصواب وضع الحقيقة والحق على صعيد العقل لا صعيد الحس . ونحن بالرغم من التمايز بين الحس والعقل الا انهما يجب أن يكونوا في هوية ، يجب أن يكونا تيارين مختلفين ينبعان من مصدر واحد ، وهذا يعنى أن الفلسفة التى تعتقد أن الحقيقة المطلقة قائمة فى العقل يجب أن تظهر الحس على أنه شكل أدنى للعقل . ولما لم يستطع أفلاطون أن يتبين الهوية بين الحس والعقل وكذلك اختلافهما فان فلسفته تصبح جهدا عقيما مستمرا لتخطى الثنائية الناتجة .

وهكذا فان الجواب على تساؤلنا الاول عما اذا كانت نظرية المثل تفسر عالم الاشياء هو جواب يجب أن يكون بالسلب . ودعونا ننتقل الى المحك الثانى : هل مبدأ المثل مبدأ فيه تفسير ذاتى ؟ أن مثل هذا المبدأ يجب أن يفهم من ذاته تماما ، ولا يجب أن يكون مبدأ — مثل مبدأ المبادئ — يرد الكون كله الى عامل غامض مطلق . فحتى اذا ظهر أن سبب كل شئ هو المادة فانه لايزال أمامنا أن نتساءل عن سبب المادة . ونحن لا نستطيع أن نتبين أى سبب يحتم ضرورة وجود المادة . أنها مجرد واقعة تفرض نفسها بطريقة قطعية على وعينا دون إعطاء أى سبب لها . ومبدانا يجب أن يكون على نحو يجعلنا نتساءل عن سبب آخر له ، يجب أن يكون علة نفسه ومن ثم يشبع فى ذاته الحاجة لتفسير نهائى . والآن لا يوجد الا مبدأ واحد فى العالم على هذا النحو هو العقل نفسه . أنك تستطيع أن تسأل عن سبب الشمس أو القمر أو النجوم أو النفس أو الله أو الشيطان لكنك لا تستطيع أن تسأل عن سبب العقل لان العقل هو علة نفسه . ودعونا نطرح الفكرة نفسها بطريقة أخرى . عندما نطلب تفسيراً لاي شئ ما الذى نقصده بالتفسير؟ ما الذى نريده ؟ الانقصد أن الشئ يبدو لنا لا عقلانيا ونحن نريد أن نظهر أنه عقلانى ؟ وعند ما يتم هذا القول أنه تم تفسيره ، فلفكر على سبيل المثال فيما يسمى مشكلة الشر ، أن الناس غالبا ما تتحدث عنها على أنها مشكلة « أصل الشر » كما لو كنا نريد أن نعرف كيف بدأ الشر . ولكن حتى لو عرفنا هذا فانه لن يفسر أى شئ . لنفرض أن الشر بدأ لأن شخصا ما أكل تفاحة ، فهل يجعل هذا المسألة أكثر جلاء ؟ هل نشعر أن معضلاتنا عن وجود الشر قد حلت ؟ كلا . ليس هذا هو ما

نريد أن نعرفه . المعضلة هي أن الشر يبدو لنا شيئاً لا عقلانياً ، المشكلة لا تحل إلا بأن يظهر لنا أن هناك سبباً عقلياً يحتم وجود الشر . أظهروا لنا هذا وسوف يتم تفسير الشر . أن تفسير شيء أذن يعنى أن الشيء عقلانى . ونستطيع الآن أن نطلب بأن يتم اظهار كل شيء آخر فى العالم على أنه ضرورى . لكننا لا نستطيع أن نطلب من الفيلسوف أن يبين أن العقل ضرورة عقلانية ، فهذا عبث . العقل هو ما هو عقلانى باطلاق من قبل ، أنه ما يفسر نفسه ، أنه علة نفسه ، أنه مبدأ ذاتى التفسير . اذن هذا ما يجب أن يكون عليه المبدأ الذى تبحث عنه ، لقد قلنا أن المطلق يجب أن يكون مبدأ ذاتى التفسير وليس هناك سوى مطلق واحد على هذا النحو هو العقل . لهذا فان المطلق هو العقل .

ولقد كانت عظيمة وروعة افلاطون انه تبين هذا ومن ثم اصبح مؤسس الفلسفة الحقيقية . فالقول بأن المطلق هو المفاهيم هو نفس القول انه العقل . وقد يبدو — اذن — أن افلاطون قد حقق القاعدة الثانية للنقد ، فقد جعل المبدأ الاول حقيقة ذاتية التفسير . ولكن لانستطيع ان نقفز بهذه السرعة الى هذه النتيجة . فمجرد كلمة العقل ليس مفتاحاً يفتح لنا ابواب الكون ، فهناك شيء ضرورى مطلوب أكثر من مجرد كلمة ، فيجب أن يقال لنا فى الواقع ما هو العقل . وهناك معنيان يمكننا ان نسأل بهما السؤال عن ماهية العقل الاول مشروع والثانى غير مشروع . من غير المشروع أن نتساءل عن ماهية العقل بمعنى التساؤل عن أنه سيتم تفسيره لنا فى إطار شيء آخر ليس هو العقل . وهذا يعنى ان نكف عن ايماننا بأن العقل هو علة نفسه وسيكون من المطلوب البحث عن علة العقل فى شيء ليس هو العقل ، وهذا يعنى الاعتراف . فان العقل هو فى ذاته ليس عقلاً ، وهذا عبث . لكن من المشروع أن نتساءل عن ماهية العقل بمعنى ما هو (محتوى) العقل . ومحتوى العقل كما رأينا هو المفاهيم . ولكن أية مفاهيم ؟ كيف يمكن أن نعرف ما اذا كان أى مفهوم جزئى هو جزء من نسق العقل أم لا ؟ واضح أن هذا لا يتم إلا بتأكيد ما اذا كان مفهوماً عقلياً . فإذا كان المفهوم عقلانياً تماماً اذن فانه جزء من العقل وإذا

لم يكن فهو ليس جزءا من العقل . اذن ما نحتاج اليه هو مجرد تفصيلي بكل المفاهيم التى يحتويها العقل وبرهان على أن كل مفهوم من هذه المفاهيم عقلانى حقا . وواضح اننا بهذه الطريقة وحدها نستطيع أن نضع بداية مقنعه فى الفلسفة ، فقبل أن نستطيع أن نبين أن العقل يستطيع أن يفسر أى أنه يعقلن العالم يجب أن نبين أولا أن العقل نفسه 'عقلانى أو اذا شئنا مزيدا من الدقة علينا أن نبين أولا أن (تصورنا) للعقل هو تصور عقلى . يجب الا تكون هناك وقائع غير مفسرة ، لا يجب أن تكون هناك أية أسرار وأماكن مظلمة فى فكرتنا عن العقل . يجب أن ينفذ منه نور العقل ، يجب أن يكون شفافا ، بلوريا . وكيف يمكن أن نأمل فى تفسير العالم اذا كان مبدأنا الاول نفسه يحتوى على لا عقلانيات ؟

اذن كل مفهوم يجب أن يبرهن بذاته على أنه عقلانى وهذا يعنى أنه مفهوم (ضرورى) . والقضية الضرورية هى القضية التى يكون عكسها مستحيلا مثل اثنان واثنان أربعة عكسها مستحيل . وهكذا نجد عند أفلاطون أن المثل لكى تكون ضرورية حقا يجب أن يكون من المستحيل منطقيا بالنسبة لنا نفى حقيقتها ، فيجب أن يستحيل الاعتقاد فى العالم بدون هذه المفاهيم . ومحاولة نفيا يجب أظهارها على أنها متناقضة بذاتها ، بل يجب أن تكون ضرورية من العقل وأن الفكر بدونها يكون مستحيلا . وواضح أن هذا هو عين قولنا أن المثل لا يجب أن تكون مجرد وقائع مطلقة لا يمكن تفسيرها . وعن مثل هذه الواقعة نقول أنها كذلك ولكننا لا نتبين سببا لها . وتبين السبب لها هو تبين ضرورتها فلا نتبين أنها كذلك فحسب بل يجب أن تكون هكذا أيضا .

والا ، أن مثل أفلاطون ليست من هذا النوع الضرورى . يقال لنا أن هناك مثالا للبياض ، ولكن لماذا يجب أن يكون هناك مثل هذا المثال ؟ أنها مجرد واقعة ، ليس فيها ضرورة ، ونستطيع أن نتصور العالم على ما يرام بدون مثال البياض ويستطيع أن يكون العالم رائعا بدون الأشياء البيضاء أو مثال البياض ، وأن إنكار حقيقة هذا المثال ليس فيه تناقض ذاتى . ولنطرح المسألة بطريقة أخرى : لاشك أن هناك أشياء بيضاء فى العالم ونحن نحتاج الى تفسيرها مع الأشياء الأخرى . فليجأ أفلاطون

الى التفسير فيقول ان هناك أشياء بيضاء لأن هناك مثالا للبياض ، ولكن في هذه الحالة لماذا هناك مثال للبياض ؟ لا نستطيع أن نتبين المسألة فلا يوجد سبب ، لا توجد ضرورة فيها . والشئ نفسه ينطبق على كل المثل الأخرى . أنها ليست مفاهيم عقلانية ، أنها ليست جزءا من نسق العقل .

وربما عند هذه النقطة يشرق علينا شعاع من أمل . نحن نسأل عن سبب هذه المثل ، أفلم يؤكد أفلاطون أن السبب المطلق وأساس كل المثل الدنيا نجده في مثال الخير الأقصى ؟ لماذا كان هذا هكذا فهذا يعنى ان المثل الدنيا يجب أن تجد ضرورتها في المثال الأقصى . وإذا استطعنا ان نتبين أن مثال الخير يتضمن بالضرورة المثل الأخرى اذن فان هذه المثل الأخرى تكون قد عُسرت حقا . بقول آخر ، يجب أن نكون قادرين على استخلاص كل المثل الأخرى من هذا المثال الواحد . يجب أن نتمكن من اظهار أن كل المثل الأخرى تصدر عن مثال الخير وقد أعطى لنا وأن نفترض الخير وننكر المثل الأخرى سيكون أمرا متناقضا لا يمكن التفكير فيه .

وهناك عدة مثل عند أفلاطون تشير الى نوع الاستنباط الذى نطلبه . فمثلا ، في محاوره (بارمنيدس) اظهر أن مثال الواحد يتضمن بالضرورة مثال الكثرة والعكس بالعكس ، فأننت لاتستطيع أن تفكر في الواحد بدون أن تفكر أيضا في الكثرة ، وهذا يعنى أن الكثرة مستمدة من الواحد وأن الواحد مستمد من الكثرة . وبهذه الطريقة عينها يجب أن نكون قادرين على استخلاص مثال البياض من مثال الخير ، ولكن واضح أن هذا مستحيل . يمكنك أن تحلل الخير كما تريد وتستطيع أن توجهه في كل اتجاه تتخيله لكأنك لاتستطيع أن تستخلص البياض منه فالمثالان لايتضمن كل منهما الآخر ، كل منهما يمكن التفكير فيه بمعزل عن الآخر ، والأمر نفسه مع كل المثل الأخرى ، ما من واحد منها يمكن استخلاصه من الخير .

والسبب في هذا واضح للغاية : فكما أن المثل الدنيا لاتحتوى الا على ما هو مشترك بين أشياء فئة من الفئات واستبعاد اختلافاتها فان المثل العليا أيضا تضم ما هو مشترك مع المثل التى تندرج تحتها ولكنها تستبعد ما ليس مشتركا . فمثلا، مثال اللون يحتوى الشئ المشترك في الابيض والازرق

والاحمر والاخضر ، ولكن الالوان جميعا ليس فيها بياض مشترك .
الاخضر — مثلا — ليس أبيض، ومن ثم فان مثال اللون يستبعد مثال البياض
وهذا بالمثل يستبعد كل مثل الالوان الجزئية الاخرى . وكذلك أيضا
بالنسبة للمثال الاقصى فانه لا يحتوى الا على ما تشترك فيه المثل كلها
لكن كل الباقي يظل خارجه . وهكذا فان مثال البياض كامل في نوعه ولما
كانت المثل كلها كاملة بالمثل فان المثال الاقصى هو ذلك الذى تتفق فيه
جميعا الا وهو الكمال نفسه . ولكن هذا يعنى أن كمال مثال البياض وارد في
المثال الاقصى ، ولكن صفته النوعية التى بها يختلف عن المثل الاخرى
مستبعدة . أن صفته النوعية هى بياضه . وهكذا فان كمال البياض
وارد في الخير لكن البياض ليس واردا ومن ثم يستحيل استخلاص
البياض من الخير لان الخير لا يحتوى البياض . أنك لاتستطيع أن تستخلص
منه ما ليس فيه . وعندما استخلص افلاطون الكثير من الواحد لم يفعل هذا
بان يظهر أن الواحد يحتوى الكثير فحسب ، انه لا يستطيع أن يستخلص
البياض من الخير لان الخير لا يحتوى البياض .

وهكذا نجد ان المثل الدنيا ليس فيها طابع الضرورة ، انها مجرد
وقائع ، والامل في أن ضرورتها في المثال الاقصى ينهار . ولكن لنفرض اننا
اغضينا عن هذا او افترضنا ضرورة وجود مثال البياض لان هناك
مثالا للخير . اذن لماذا يوجد مثال للخير ؟ ماهى الضرورة في ذلك ؟ اننا
لانستطيع أن نثبت أية ضرورة . وما قلناه عن المثل الاخرى ينطبق بالمثل
على المثال الاقصى . قد يكون الخير مثالا ضروريا ولكن افلاطون لم يظهر هذا .

وهكذا بالرغم من أن افلاطون قد عين العقل على أنه المطلق وعلى
الرغم من أن العقل هو مبدأ تفسيره ذاتى فان جرده للمحتوى التفصيلي
للعقل غير مثنع حتى أنه مامن مفهوم من المفاهيم التى أدرجها فيه تظهر
حقا على أنها عقلية . وهنا تنهار فلسفته عند المحك الثانى كما حدث
عند المحك الاول ، انه لم يفسر العالم من المثل كما أنه لم يجعل المثل تفسر
نفسها .

وهناك تصور آخر في مذهب افلاطون له أهمية كبرى ، غنى هذا المذهب يسرى خلط بين افكار الحقيقة والوجود والفرقة بين الواقع والوجود صفة جوهرية في كل مثالية . وحتى اذا رجعنا الى المثالية الضبابية عند الايليين فسوف نتيين هذه المسألة . لقد رأينا زينون ينفي الحركة والكثرة وعالم الحس ، لكنه لم ينف وجود العالم ، فهذا استحالة . حتى لو كان العالم وهما فان الوهم موجود . أن ما أنكره هو حقيقة الوجود . ولكن اذا كانت الحقيقة ليست الوجود ، فما هي إذن ؟ يرد الايليون فيقولون أنها الوجود العام ، لكن الوجود العام لا يوجد ، فان ما يوجد هو هذا أو ذاك النوع الجزئي من الوجود ، والوجود العام ليس موجودا في أى مكان ، وهكذا نفى الايليون أولا أن الوجود هو الحقيقة ثم نفوا أن الحقيقة موجودة . وهم أنفسهم لم يستخلصوا هذه النتيجة لكنها واردة في موقفهم الكلى .

ومع تطور كامل للمثالية كما عند افلاطون لا يزال هذا واضحا أكثر وهو بمعنى ما من المعانى هكذا . فالحصان الجزئي ليس حقيقيا ، لكنه من المؤكد أنه موجود والحصان الكلى حقيقى لكنه لا يوجد . ولكن حول هذه النقطة الأخيرة ينهار افلاطون . أنه لا يستطيع أن يقاوم الاغراء بالتفكير في الحقيقة المطلقة على أنها موجودة ومن ثم فان المثل لا يتم التفكير فيها على أنها مثل الكلى الحقيقى في العالم بل على أن لها وجودا منفصلا في العالم خاصا بها .

ولابد أن افلاطون قد أدرك ما هو متضمن في الحقيقة في موقفه الكلى وهو أن الحقيقة المطلقة ليس لها وجود ، فهو يقول لنا أنها كلية وليست شيئا جزئيا مفردا . غير أن كل شيء يوجد هو شيء جزئى . مرة أخرى أنه يقول لنا أن المثل خارج الزمن . ولكن ما يوجد في زمن ما . وهنا — إذن — تبسّدو هذه الفكرة المثالية المحورية ثابتة في عقل افلاطون . ولكن عندما ينطلق للتحدث عن التذكر والتناسخ وعند ما يقول لنا أن النفس قبل الميلاد كانت تسكن في عالم المثل الذى تأمل أن تعود اليه بالموت فان من الواضح أن افلاطون قد نسى فلسفته وأنه يفكر الان في المثل على أنها موجودات فردية في عالم خاص بها . أنه عالم المثل الذى له وجود ومكان منفصلا يخصانه . أنه ليس هذا العالم ، أنه عالم

مفارق . وهكذا نجد أن الفلسفة الأفلاطونية التي بدأت على مستوى رغيح من التفكير المثالي وقد أعلنت الحقيقة الوحيدة للكلى تنتهى بتحويل الكلى نفسه الى أنه مجرد جزئى موجود . وهذه هى القصة القديمة لمحاولة رسم صور ذهنية لذلك الذى لاتستطيع أن تلتقطه أية صورة . لما كانت كل الصور تتكون من ماديات حسية ولما كنا لانستطيع تكوين صورة أية شئ ليس شيئا جزئيا فان تشكيل صورة للكلى يعنى بالضرورة التفكير فيه على النحو الذى ليس هو عليه أى على أنه جزئى فردى . وهكذا يرتكب أفلاطون الخطيئة نفسها التى يمكن أن تعزى الى أى فيلسوف آخر وهو تحويل الفكر الى شئ .

ولنلخص الامر فنقول ان أفلاطون هو المؤسس العظيم للمثالية والمبادئ لكل الحقائق التالية فى الفلسفة . ولكن كما هو الشأن دائما مع الرواد نجد أن مثاليته فجأة ، وهى لا تستطيع أن تفسر العالم ، أنها لاتستطيع أن تفسر نفسها . وهى لاتستطيع حتى أن تكون صادقة مع مبادئها لأنها قالت ولأول مرة فى التاريخ بوضوح وتحديد أن الحقيقة هى الكل وأن مباشرتها تنسى عقيدتها وتغرق فى النزعة الجزئية التى تعتبر المثل افرادا موجودين . وأشكال القصور هذه التى شرع أرسطو فى تصحيحها للوصول الى مثالية أكثر صفاء هى القذى فى مين أفلاطون

الفصل الثالث عشر

أرسطو

١ - الحياة والكتابات والطابع العام لأعماله :

ولد أرسطو فى عام ٣٨٤ ق . م . فى ستاجيرا . وهى مستعمرة يونانية وميناء على ساحل تراقيا . وكان أبوه نيقوماخوس طبيب بلاط الملك أميناس المقدونى ومن هنا جاء ارتباط أرسطو الشديد ببلاط مقدونيا ، الذى أثر الى حد كبير فى حياته ومصيره .

فبينما كان لا يزال صبيا مات أبوه وأرسله الوصى عليه بروكسينوس الى أثينا المركز الثقافى للعالم لاستكمال تربيته . وكان آنذاك فى السابعة عشرة من عمره . وفى المصور التالية حاول الذين يقتلون من شأنه المغمومون بتلطيح شخصيته أن يتهموه (بجهوده) نحو استأذه أفلاطون . ويقال أن أفلاطون فى شيخوخته قد شعر بالمرارة من جراء الاستياءات التى تفشت فى المدرسة بسبب روح أرسطو الواقعية وليس هناك أسناس لوضع أى لوم على أرسطو لايجاد المتاعب الأفلاطون وهى متاعب لا وجود لها أو كانت مبالغاً فيها ويتضح هذا من الوقائع الخاصة بمعرفتنا ومن الإشارة الى أفلاطون فى أعمال أرسطو . وليس هناك احتمال إذا كان أرسطو وجه الكثير من الاعتراضات على أفلاطون أن يظل لمدة عشرين عاماً فى الأكاديمية ولم يتركها الا عند وفاة أفلاطون . زيادة على ذلك ، بالرغم من أن أرسطو فى أعماله قد هاجم تعاليم أفلاطون بقوة شديدة فإنه لا يوجد فى هذه الهجمات أى إجراءات بالتحامل أو الاستياء الشخصى ، بل بالعكس ، أشار الى نفسه على أنه صديق أفلاطون لكنه صديق أكبر للحقيقة .

والحقيقة على أكبر احتمال - هى أن رجلا له مثل هذه العقلية المستقلة والأصيلة مثل أرسطو لم يكن ولاء أى عبادة بطولية لأفلاطون مما كان لدى العقول الادنى فى المدرسة وكما هو غالباً فى حالة الشباب ذوى المقدره فان التلميذ النابغة قد يعانى من نفاد صبر الشباب . وليس فى هذا شيئاً سيئاً .

وبينما كان أرسطو فى الأكاديمية أظهر روحا رفاعة وحماسة شديدة من أجل المودة فى كل اشكالها ، وهذه الروح تسببت فى ظهور ملح وطرائف فيها قدر من الحقيقة مثل معظم الملح والطرائف التى تتناسج حول الشخصيات الكبيرة . ومن هذه التخصص أنه اخترع جهاز آليا من شأنه أن يوقظه اذا نام ن كثرة اجهاده فى لدرس .

وفى عام ٣٤٧ ق . م مات أفلاطون واختر ابن اخته سيبسيبوس رئيسا للأكاديمية وقد غادر أرسطو أثينا مع زميل الدراسة أكرينوقراطس ولجا الى بلاط هرمياس ملك انارنيوس فى آسيا الصغرى وهرمياس هذا من أصل وضعى لكن غرائزه راقية وحسن التربية . وقد حضر محاضرات أفلاطون واستقبل الفيلسوفين الشابين كما يرحب بالضيوف ، ومكث أرسطو ثلاث سنوات فى انارنيوس . وهناك تزوج بثيباس ابنة عم الملك . وفى أخريات حياته تزوج للمرة الثانية من هربليس التى انجبت له ولدا هو نيقوماخوس . وفى نهاية الثلاث سنوات سقط هرمياس ضحية خيانة أنوس وتوجه أرسطو الى ميظين وهناك ظل لعدن سنين الى أن تلقى دعوة من فيليب ملك مقدونيا لى يكون مربيا لالاسكندر الشاب الذى سيصبح فيما بعد قاهر العالم وكان آنذاك فى الثالثة عشرة من عمره . وقد لبى أرسطو الدعوة وواصل تربيته لالاسكندر لمدة خمس سنوات ويبدو أن فيليب والاسكندر قد أسبغا على أرسطو مظاهر التكريم . وهناك قصص تذهب الى أن البلاط المقدونى لم يزوده بحسب باعتمادات لمواصلة التعليم بل زود بالآلاف العبيد لجمع العينات اللازمة للبحث والدرس .

ومن المحتمل أن هذه التخصص كاذبة ومن المؤكد أنها مليئة بالمبالغة . ولكن مما لا شك فيه أنه فى أبحاثه العلمية والفلسفية كان معززا بتأثير البلاط وأنه لم ينشغل بالبحث عن عون اذا كانت هناك ضرورة لذلك . وعند وفاة الملك فيليب تولى الاسكندر الملك ولقد انتهت حقبة دراساته الآن وبدأ يقخذ الاستعدادات لفتوحاته المتعاقبة . وانتهت مهمة أرسطو فعاد الى أثينا التى لم يزرها منذ وفاة أفلاطون ولقد وجد المدرسة الأفلاطونية مزدهرة تحت أمرة أكرينوقراط كما وجد أن الأفلاطونية هى الفلسفة السائدة فى أثينا . ومن ثم أنشأ لنفسه مدرسة خاصة به فى مكان يسمى اللوقيوم

ويقترن بهذا أن أتباعه أصبحوا يعرفون في السنوات التالية باسم المشائين وهو اسم جاء من عادة أرسطو المشي وهو يلقي محاضراته .

واستمرت فترة إقامته في أثينا ثلاث عشرة سنة وكان مشغولا خلالها برئاسة المدرسة والأعمال الأدبية + ويبدو أن هذه الفترة كانت أثمر فترة في حياته . وليس هناك شك أن معظم كتاباته الهامة قد ألقت في ذلك الوقت . ولكن في نهاية هذه الفترة تغيرت ظروفه في عام ٣٢٣ ق . م .

تولى الاسكندر الأكبر فجأة في بابل وسط انتصاراته . وكانت الحكومة الاثينية في أيدي حزب موال للمقدونيين . وعند وفاة الاسكندر أطيح بهذا الحزب وظهرت ردة عامة ضد كل ما هو مقدوني . ولقد كان الاسكندر يعد عند اليونان بمثل ما كان نابليون يعد في أوروبا منذ قرن +

لقد أهان المدن اليونانية الحرة ، بل لقد نهب حتى مدينة طيبة ، وعاشت اليونان كلها في رعب دائم خشيعة الغزو . ولما أتم هذا الخوف بوفاة الاسكندر انفجر شعور عام ضد مقدونيا وظهر حزب معاد للمقدونيين وتولى السلطة . ولقد كان أرسطو يعد دائما ممثلا وراعيا للبلاط المقدوني . وان كان في الواقع لم يكن على وئام في الفترة الأخيرة مع الاسكندر الاوتوقراطي الفردي النزعة ووجه اليهم اتهام بعدم التقوى وحتى يفلت من العقاب هرب الى خالكيس في أيوبياي وذلك على حد قوله حتى لا تكون أمام الاثينيين فرصة أخرى للخطيئة في حق الفلسفة كما فعلوا من قبل في شخص سقراط وربما كان عازما على العودة الى أثينا بمجرد هدوء العاصفة ولكن في أول سنة من إقامته في خالكيس انتابة مرض لجأى ومات في سن الثالثة والستين في عام ٣٢٢ ق . م .

ويقال أن أرسطو قد ألف حوالي أربعمئة كتاب وتخف دهشتنا لهذا الافتتاح نوعا ما عندما نتذكر أن ما يسمى هنا (كتابا) مماثل كثيرا لما نسميه فصلا في البحث الحديث وقد عقد أكثر من ثلاثة أرباع هذه الكتابات ولكن لحسن الحظ ما بقى لنا هو بلا شك الجزء الأهم وقد توفر لدينا فيه قدر رائع كامل من المذهب الأرسطي الكامل في كل أقسامه . وعلى أية حال

وصل إلينا معظم الكتابات في حالة مبتورة ، نجد هذا بصفة خاصة في « الميتافيزيقا » وهذا البحث ناقص وربما تركه المؤلف نفسه ناقصا عند وفاته . ولكن إذا استبعدنا هذا فاننا نجد أن عدة كتب من « الميتافيزيقا » هي بلا شك كتب منقولة . وواضح أن كتابا أخرى وردت بترتيب خاطئ . ونحن نجد أن كتابا من الكتب يتوقف في منتصف البحث وعندما نبدأ الكتاب التالي نجد أننا في منتصف موضوع مختلف اختلافا تاما . وهناك تكرارات متعددة وأجزاء من الكتاب تبدو كما لو كانت ملاحظات مدونة للمحاضرات ، وهناك عدة استطرادات وهذه الخصائص نفسها نجدها في كتابات أرسطو الأخرى وإن كان بدرجة أقل . ويبدو الأرجح أن لم يكن مقصودا بها أن تنتشر وهي في حالتها الراهنة ، فينقصها التنقيح النهائي واللمسات النهائية ، ورغم هذه النواقص فإن الكتابات هائلة في الحجم وواضحة بما فيه الكفاية لتمكننا لنتتبع كل المواقف الرئيسية في تفكير أرسطو .

لقد رأينا - في حالة أفلاطون - وقد أهدت نشاطه الأدبي لفترة نصف قرن وقد كانت فلسفته خلالها في حالة تطور دائم أصبح من المهم تتبع هذا التطور حسب ترتيب محاوراته . والشئ نفسه ليس صحيحا في حالة أرسطو ، فكل كتاباته أو تلك التي وصلت إلينا يبدو أنها كتبت خلال الثلاث عشرة سنة من حياته وهو في أثنائها أي بعد أن تجاوز الخمسين . لهذا فقد كان مذهبه مكتبلا وناضجا وفي كامل تطوره ومنسالة ترتيب كتابته ليست بذات أهمية . وعلى أية حال فإن نتيجة البحث النقدي تبين أنه بدأ على الأرجح بالأعمال المختلفة عن المنطق ويأتي بعد هذا العلم الفيزيائي ثم الكتب الأخلاقية السياسية وأخيرا كتاب « الميتافيزيقا » الذي ترك ناقصا .

ولا يجب أن ننسى أن أرسطو لم يكن فيلسوفا فحسب بالمعنى الحديث الضيق لهذا المصطلح ، لقد كان إنسانا صاحب تعاليم شاملة كلية ، ولم يكن هناك فرع من فروع المعرفة لم يجذب انتباهه ولم يكن أعظم خبر فيه في عصره فيما عدا الرياضة على الأرجح ، ولذلك فهو أبعد ما يكون عن كونه فيلسوفا مجردا . حتى أن ميولة الطبيعية كامنة بالأحرى في مجال العلم الطبيعي عن الفكر المجرد ، غير أن تصميمه يبدو أنه كان يشتغل على حقل لمعرفة كلة مستوعبا كل العلوم الموجودة ورفض ما يبدو خاطئا عند سابقيه

ومضيفا للباقي تطورات واقتراحات قيمة خاصة به . وعندما يكون هناك علم لم يكن له وجود من قبل فإن خطته تتضمن تأسيس علوم جديدة عندما تكون هناك ضرورة ومن ثم أصبح مؤسس علمين على الأقل هما المنطق وعلم الحيوان . وهكذا كان غذاً في كل أنواع المعرفة مما يستحيل بالنسبة لرجل واحد في الأزمنة الحديثة . وتشمل أعماله أبحاثاً عن المنطق والميتافيزيقا والأخلاق والسياسة والفن . وكتب عن مبادئ الخطابة وعلم الفلك تحت عنوان « في السماء » وآخر عن علم الأرصاد الجوية ويتناول العديد من أبحاثه علم البيولوجي عن حياة الحيوان الذي شغف به للغاية . وتشمل أبحاثه كتباً عنونها « حول أعضاء الحيوانات » و « حول حركات الحيوانات » و « حول أصل الحيوانات » وكذلك بحثه العظيم « أبحاث حول الحيوانات » وهو يحتوي على قدر هائل من المعلومات جمعها من مصادر عديدة . ومن الحق أن جائباً كبيراً من هذه المعلومات أصبحت من قبيل الخيال ولكن كان هذا أمراً محتماً في طفولة العلم . وقد اعتبر أن أرسطو أظهر معرفة بحوالى خمسمائة نوع مختلف من الكائنات الحية وإن كان بطبيعة الحال لم يصنفها بالطريقة الحديثة وبهذه الكتب عن الحيوانات أسس علم الحيوان ولم يكن هناك أحد قبله قام بدراسة خاصة لهذا الموضوع .

ولقد قيل أن كل إنسان إما أن له عقلية من النمط الأرسطي أو عقلية من النمط الأفلاطوني . ولما كان هذا القول يتضمن أن أرسطو وأفلاطون متعارضان . فأنه أقل من نصف الحقيقة . وما من فهم أصيل لأرسطو يستطيع أن يعزز الرأي القائل أن مذهبه الفلسفي معارض تماماً لمذهب أفلاطون ، بل الأفضل القول أن أرسطو كان أعظم الأفلاطونيين لأن مذهبه لا يزال مؤسساً على المثال وهو محاولة لتأسيس مثالية متحررة من نواقص مذهب أفلاطون ، إن مذهبه في الواقع هو تطور للأفلاطونية . فما هو السبب — إذن — في انتشار الفكرة القائلة أن أرسطو عكس أفلاطون ولقد (كانا) متعارضين في عدة أمور هامة ، لكن كان هناك اتفاق أساسي بينهما يعمد أعظم من اختلافاتهما . والاختلافات مصنوعة إلى حد كبير والاتفاق عميق للغاية . ومن ثم فإن الاختلافات هي الأكثر وضوحاً . والاختلافات أيضاً هي التي كانت الأكثر وضوحاً عند أرسطو نفسه . والرأي الشائع نشأ إلى حد كبير من أن أرسطو

لم يترك فرصته الا وهاجم النظرية الأفلاطونية عن المثل . ولقد كان باستمرار متهماً بتأكيد الاختلاف بينه وبين أفلاطون لكنه لم يقل شيئاً عن الاتفاق . غير أنه ليس في استطاعة انسان أن يحكم على علاقاته العميقة مع أسلافه ومعاصريه . ولا يحدث الا بعد كر السنين عندما يهدأ غبار المعركة تحت صوت الماضي فيمكن المؤرخ أن يتبين حقيقة الأمور وينفذ في العلاقات الخاصة بكل رجل عظيم مع العصر الذي كان فيه . لقد كان أفلاطون هو مؤسس المثالية وكانت مثاليته في نواح عديدة فجوة ولا تطاق . وكانت رسالة أرسطو الخاصة هي إزالة هذه الأمور الفجة وتطوير الأفلاطونية الى فلسفة مقبولة ، ولقد كان طبيعياً ضرورة أن يؤكد الأمور الفجة التي ناضل بشدة للتغلب عليها أكثر من تأكيد بنية الحقيقة تلك التي سبق لأفلاطون أن طورها الى ما كانت، تقتضى تناولاً خاصاً من جانبها . ولقد كانت الاختلافات بينه وبين سابقه التي كانت أكثر وضوحاً بالنسبة له ولهذا كان مهتماً أن يتخذ موقفاً اشكالياً تجاه أستاذه على نحو شامل .

ولكن اذا كان الاتفاق أكثر عمقا عن الاختلافات وقائماً على الاعتراف بالمثال على أنه الأساس المطلق للعالم فإن الاختلافات لا تقل في هذا لفتاً للأنظار . أولاً أن أرسطو يحب الحقائق والوقائع وما يريده هو دائماً المعرفة العلمية المحددة ، أما أفلاطون فهو من الجهة الأخرى ليس لديه حب للحقائق ولا موهبة للأبحاث الفيزيائية . وما يميز أرسطو بشأن مذهب أفلاطون هو احتقار هذا المذهب لعالم الحس . ان الحظ من موضوعات الحس واعتبار معرفتها بلا قيمة هو صفة أساسية في تفكير أفلاطون غير أن عالم الحس هو عالم الحقائق والوقائع ولقد كان أرسطو شغوفاً للغاية بالوقائع ، ولا يهم فروع المعرفة . فقد كان أرسطو يتلقى الواقعة بحماسة شديدة ، وكانت لا تبدو الأفلاطون ذات أهمية على الإطلاق عادات بعض الحيوانات الغامضة فما يهم وحده هو متابعة معرفة المثال . لقد اشتط بعيداً لحد أنكار أن معرفة العالم الحسى يمكن وصفها بأنها معرفة على الإطلاق غير أن عادات الحيوانات تبدو لأرسطو كمسألة جديرة بالبحث لذاتها . ولقد أذرب الفيلسوف البريطاني فرنسيس بيكون في كتابه « الآلة الجديدة » عن احتقاره الشديد لأرسطو والسبب عنده أن أرسطو لا يعبر بالوقائع بل ينظر المسألة (قبلياً) من دماغه وبندل الفحص المثالي لحقائق الطبيعة يقرر على أساس ما يعمده (عقلانياً) أية طبيعة هي التي يجب تناولها ويزيف الحقائق بنظرياته .

وشيء طبيعي أن يكون بيكون ظالمًا أرسطو فلقد كان بيكون مشغولا مع المفكرين الآخرين في عصره بالقتال الحار ضد الفلسفة المدرسية التي كانت سائدة آنذاك والتي كانت تزعم أنها تمثل تعاليم أرسطو الحقّة ، ولقد كان حقا أن الفلاسفة المدرسيين قد نظروا « قبليا » وتجاهلوا الحقائق أو لقد كان الأمر أشد سوءا لأنهم رجعوا إلى كتابات أرسطو لتقرير الوقائع التي كان يجب أن تتقرر بالرجوع إلى الطبيعة .

ولقد خلط بيكون بين أرسطو وهؤلاء الأرسطيين المحدثين ونسب إليه أخطاء كانت هي أخطاؤهم حقا ولم يكن هناك إنسان أكثر احتفاء بالوقائع من أرسطو كما هو واضح من أبحاثه عن الحيوانات والتي هي حافلة بالأدلة عن الصبر الغريب والعمل المتأن في جميع الحقائق . وعلى أية حال ، فمن الحق أن أرسطو حتى في مجال الحقائق كان قبل كل التقدم متهمًا بخطيئة الإرادة استدالات (قبلية) عندها لا تكون هناك حاجة إليها . ومن ثم لم يكن يمتنع عن القول بأن النجوم يجب أن تتحرك في دوائر لأن الدائرة هي الشكل الكامل ، ويمكن التنبؤ عدة أمثلة مشابهة ، ولكن كان محتملا . والعلم في بداياته بدون عون من الأدوات والآلات أو وجود أي كيان للحقائق المتحصلة السابقة أن يقع أرسطو في هذه الخطايا . لقد فهم تماما الحاجة الأساسية لكل العلوم الطبيعية للبحث المتأن للوقائع ولكن عندها يكون هذا مستحيلا ، لجأ إلى الوسيلة الوحيدة التي في مكتبته وهي عقله .

ثانيا : بالرغم من عقلانية أفلاطون سمح للأساطير والشعر أن تساهم بقدر كبير في تطوير أفكاره بل لقد أظهر ميلا غريزيا نحو التصوف . وهنا — مرة أخرى — نجد أن ما يريده أرسطو هو المعرفة المحددة ، وكان يؤثّر أن يرى التشبيهات الشعرية تحل محل التفسير العقلاني .

ويعد هذا ثالث اختلاف رئيسي بين أفلاطون وأرسطو وقد انعكس هذا في أسلوبهما النثري . أن أرسطو لا يعبأ إطلاقا بالزخرفة وبيجماليات الأسلوب ، وهو يستبعدهما تماما من عمله والأشياء الوحيدة الذي يستهدفه هو المعنى ، أن تكون الكلمات معبرة . وهو شغوف للغاية بالفلسفة فلا يفقد نفسه في ضباب الكلمات الجميلة أو يعتنى بالتشبيهات والاستعارات بدلا من الأسباب ، بل أن أسلوبه يبدو حتى جافا ومباشرا وقبيحا ، ولكن ما يفقده

فى الجمال يكسبه فى وضوح التصور ، لأن كل فكرة أو كل فكرة يرغب فى التعبير عنها لها مصطلح محدد . وإذا لم يكن هناك مصطلح له استعمال مشترك يعبر عن الفكرة فإن أرسطو يصكه ، ومن ثم فائدة واحد من أكبر مبدعى المصطلحات فى العالم ، ولقد اتخذ أو اخترع عدداً هائلاً من المصطلحات ، ولانشط إذا قلنا انه يعد مؤسس اللغة الفلسفية لانه اخترع قاموس من المصطلحات الفنية . وكثيراً من المصطلحات التى لا تزال تستخدم حتى اليوم للتعبير عن أكثر أفكار الإنسان تجريداً هى من اختراع أرسطو .

ولا يجب أن نعترض أن أرسطو كتب بأسلوب علمى صارم الأمانة بلا حس جمالى ، فبالعكس تماماً هو الصحيح . وبحثة عن الفن يظهره على انه خير ناقد فى العالم القديم وهو فى تذوقه وتقديره للجميل يبرز أفلاطون بكثير لكنه رأى أن لكل من الفن والعلم مجاله الخاص ومن الخطأ الخلط بين الاثنين . ولا شئ يقضى على الفن قدر اعتباره حايلاً للاستدلال العقلى . ولا شئ يقضى على الفلسفة قدر السماح بأن يحكمها الشعر . وإذا أردنا الجمال فيجب أن نسير على درب الفن وإذا أردنا الحقيقة فيجب أن نتمسك بالعقل .

ومذهب أرسطو ينقسم الى خمسة أقسام هى :

المنطق ، الميتافيزيقا ، الفيزياء ، الأخلاق ، السياسة ؛

(٢) المنطق

لا نحتاج الى أن نقول الشئ الكثير تحت هذا العنوان لأن من يعرف المنطق الشائع فى الكتب المدرسية يعرف منطق أرسطو . وأرسطو من بين فرعى الاستدلال الاستنباطى والاستقرائى يعترف ويقر بوضوح بالاستقراء ، ومعظم ملاحظاته على الاستقراء دقيقة ونفاذة ، لكنه لم يحصل من الاستقراء علماً ، وهو لم يصغ بوضوح القوانين الأساسية للتفكير الاستقرائى ، فهذا لم يتم حتى زمن حديث نسبياً . ولهذا فإن اسمه يقترب بصفة خاصة بالمنطق الاستنباطى الذى كان هو مؤسسه . انه لم يؤسس هذا العلم فحسب بل أكمله من الناحية العلمية أيضاً . وما نعرفه الآن على أنه « المنطق

الصورى) وما هو موجود حتى يومنا هذا فى كل الكتب الفلسفية الدراسية ويعلم فى جميع المدارس والجامعات هو فى جوهره منطق أرسطو . وكتاباتة عن الموضوع تشمل تناوله لقوانين الفكر ومذهب المقولات العشرة والمحمولات الخمسة ومذهب الحدود والقضايا والقياس ورد الأشكال الأخرى للشكل الأول من القياس . وهذه العناوين يمكن أن تشكل قائمة بمحتويات كتاب حديث عن المنطق الصورى . ولم يحدث أى تقدم إلا فى مجالين من جانب المنطقة بعد أرسطو ، أن الشكل الرابع من القياس لم يعترف به أرسطو ولم يتناول إلا القياس الحملى ولم يتناول الأقيسة الشرطية ولكن ما إذا كانت هناك قيمة أم لا للشكل الرابع من القياس هى مسألة لا تزال موضع جدال . وبالرغم من أن مذهب الأقيسة الشرطية ضرورى فانه ليس جوهرى لأن جميع الأقيسة الشرطية يمكن ردها الى القياس الحملى ، فالقياس الحملى هو النمط الأساسى للاستدلال ويمكن أن نرد الية كل شكل آخر للاستنباط . وبالنسبة لبقية الأبحاث الضخمة عن المنطق الصورى التى قد أنتجها بعض المحققين نجد أن الإضافات ليست سوى مسائل متعبة لا قيمة لها وهى ليست سوى شغشقات أكاديمية الأفضل نسيانها بدلا من تذكرها . ومن ثم فان منطق أرسطو يحتوى كل ما هو جوهرى فى هذا الموضوع . والأساس الوحيد الذى يمكن به مهاجمته هو تأسيسه الكامل على إجراء تجربى ، ولكن هذه مسألة أخرى . ولكن باعتبارها تجييعا وتنظيما وتحليلا لوشائع العقل قد حقق أغراضه دفعة واحدة بضربة معلم احدة .

(٣) الميتافيزيقا

ان البحث الذى يحمل الآن اسم « الميتافيزيقا » لأرسطو لم يكن يحمل هذا الاسم أصلا . فان العنوان الذى اختاره أرسطو لهذا الموضوع هو « الفلسفة الأولى » وهو يعنى بها معرفة المبادئ الأولى للكون أو أشد هذه المبادئ سموا أو أشدها عمومية . وكل أفرع المعرفة الأخرى ثانوية بالنسبة لهذا العلم لا لأنها أدنى فى القيمة بل لأنها أدنى فى التسلسل المنطقى وهى تتناول مبادئ أقل عمومية فى مجالها .

وهكذا نجد أن جميع العلوم الخاصة تتناول مجالا واحدا أو غيره للوجود ، غير أن « الفلسفة الأولى » يصبح موضوعها « الموجود بما هو

موجود « انها لا تدرس خصائص » . ان نظرية أرسطو الميتافيزيقية تتطور على نحو طبيعي من جدله ضد نظرية أفلاطون في المثل الآن مذهب هو بكل بساطة محاولة للتغلب على أشكال القصور التي وجدها عند أفلاطون ، ورؤوس الموضوعات الخاصة بهذا الجدل على النحو التالي :

١ — ان افكار افلاطون لا تشرح وجود الأشياء ، فشرح السبب في أن العالم قائم هنا هو فوق كل المشكلة الرئيسية للفلسفة ، وقد فشلت نظرية أفلاطون في الاطلاع بهذا . فاذا ضربنا مثلاً وقتلنا حتى وهى تعترف بأن فكرة البياض موجودة فاننا لا نستطيع أن نبين كيف تنتج الموضوعات البياض .

٢ — لم يشرح افلاطون علاقة المثل بالأشياء ، فيقال لنا ان الأشياء هي : « نسخ » من المثل و « تشارك » فيها ولكن كيف نفهم هذه « المشاركة » ؟ يقول أرسطو أن أفلاطون باستخدامه مثل هذه العبارات لا يعبراً على نحو حقيقى بالعلاقة بل كل ما يقوله هو مجرد « تشبيهات شعرية » .

٣ — وحتى لو أمكن شرح وجود الأشياء بالمثل فانه لا يمكن شرح حركتها . فلنفترض أن مثال البياض ينتج الأشياء البياض وأن مثال الجمال ينتج الأشياء الجميلة وهكذا ، فانه يتبقى أنه لما كانت المثل نفسها ثابتة ولا متحركة فكذلك سيكون العالم الذى هو نسخة منها . وهكذا سيكون الكون سكونياً على نحو مطلق مثل سفينة الشاعر « كولردج » المرسومة على محيط مرسوم غير أن العالم — بالعكس — هو عالم تغير وحركة وحياة وضرورة . ان أفلاطون لم يبذل أية محاولة لشرح ضرورة الأشياء التى لا تنقطع وحتى لو كان مثال البياض حتى يفسر الأشياء البياض فانه لا يزال هناك التساؤل عن السبب الذى يجعل هذه الأشياء تظهر وتتطور وتتآكل وتكف عن الوجود ، ولكي يمكن تفسير هذا لابد أن يكون هناك مبدأ ما للحركة في المثل نفسها . غير انه لا يوجد فهم ثابتة وبلا حياة .

٤ — ان العالم يتكون من كثرة من الأشياء ، ومهمة الفلسفة شرح سبب وجودها . وعن طريق الشرح كل ما يقوم به افلاطون هو مجرد افتراض وجود كثرة اخرى من الأشياء هي المثل . غير أن النتيجة الوحيدة المترتبة

على هذا هو مضاعفة عدد الاشياء التى ستشرح ، فكيف تساعدنا مضاعفة كل شيء ؟

وأرسطو يشبه أفلاطون برجل عاجز عن إجراء العد بعدد صغير فانه يتصور انه اذا ضاعف العدد فسيكون الامر امانة اسهل فى العدد .

٥ — من المفروض فى المثل انها لا حسية لكنها فى الحقيقة حسية . لقد ظن أفلاطون ان مبدأ لا حسيماً ما يجب أن يخطر له لشرح عالم الحس . ولكن لما كان عاجزاً عن إيجاد مثل هذا المبدأ فان كل ما فعله هو تناول موضوعات الحس وتسميتها لا حسية . لكن فى الحقيقة لا يوجد اختلاف بين الحصان ومثال الحصان ، بين الإنسان ومثال الحصان سوى التعبير العقيم الخالى من المعنى « فى حد ذاته » أو « بصفة عامة » يضاف الى كل موضوع للحس يجعله شيئاً يبدو مختلفاً . والمثل ليست سوى موضوعات للحس « مأقنة » ويشبهها أرسطو بالآلهة المخصصة فى الديانة الشعبية .

يقول أرسطو : « وكما ان هذه الآلهة ليست سوى أناس مؤلهين فان المثل ليست سوى أشياء الطبيعة وقد أضفى عليها الخلود » . لقد قيل ان الاشياء هى نسخ للمثل ولكننا نجد فى الواقع أن المثل ليست سوى نسخ الاشياء .

٦ — ثم يأتى بعد هذا جدل « الشخصى الثالث » وقد سماه أرسطو على هذا النحو من التصوير الذى يلجأ اليه لشرح ، ان المثل مفترضة لكى تشرح ما هو عام مشترك لعدة أشياء . وأينما يوجد عنصر عام مشترك يجب أن يكون هناك مثال من المثل ، وهكذا هناك عنصر عام فى كل الناس ولهذا هناك مثال للإنسان . ولكن هناك أيضاً عنصر عام مشترك للإنسان الفرد ولثال الإنسان . ولهذا يجب أن يوجد مثال آخر ، هو « الشخص الثالث » لكى يتم شرح هذا . وبين هذا المثال الجديد والإنسان الفرد يجب أن يوجد مثال جديد آخر لشرح ما هو مشترك بينهما وهكذا دواليك الى ما لانهاية

٧ — غير أن أهم اعتراضات أرسطو على نظرية المثل وذلك الذى

يلخص كل الاعتراضات الأخرى وفيه ذروة المقاصد والأغراض هو أن هذه النظرية تقتضى أن المثل هي ماهيات الأشياء . ومع هذا تضع هذه الماهيات خارج الأشياء نفسها . وأن ماهية شيء ما يجب أن تكون فيه لا خارجه . غير أن أفلاطون يفصل المثل عن الأشياء ويضع المثل بعيدا في عالم غامض خاص بها . أن المثل باعتباره كليا لا يمكن أن يوجد إلا في الجزئى . من الممكن القول أن الحقيقة في كل الجياد هي الجواد الكلى ، لكن الجواد الكلى ليس شيئا يوجد بذاته وفي استقلال عن الجياد الفردية . ومن هنا ينتهى أفلاطون الى لغو الكلام كما لو كان يوجد — بجانب الجياد المفردة التى نعرفها — شيء مفرد آخر في موضوع ما يسمى الجواد بصفة عامة أو كما لو كان يوجد بجانب الأشياء البيضاء شيء اسمه البياض .

وهذا في الواقع ذروة التناقض الذاتى في نظرية المثل فهي نبداً بقولها أن الكلى هو الحقيقى والجزئى هو اللاحقيقى لكنها تنتهى بالخط من شأن الكلى ليصل مرة أخرى الى الجزئى . ويشبه هذا قولنا أن خطأ أفلاطون يكمن أولا (حقا) في رؤيته للجواد على أنه غير حقيقى ولكن يشرع « خطأ » في تصور الحقيقى على أنه وجود .

ومن هذا الاعتراض الأخير تنبع فلسفة أرسطو الخاصة ، ومبدأها الأساسى هو أن الكلى هو حقا الحقيقة المطلقة لكنه كلى لا يوجد الا في الجزئى . ما هي الحقيقة ؟ ما هو الجوهر ؟ هذا هو السؤال الأول أمام الميتافيزيقى . والآن الجوهر هو ماله وجود (مستقل) خاص به ، أنه ذلك الذى يكون وجوده لا يتدفق فيه من أى مصدر خارج ذاته . وبالتالي فإن الجوهر هو ما لا يكون محولا أوصفة أبدا ، أنه ذلك الذى يلحق به كل محمول . وهكذا في القضية « الذهب ثقيل » الذهب هو الموضوع أو الجوهر و«ثقيل» هو محموله . والثقل متوقف في وجوده على الذهب ولهذا فإن الذهب لا الثقل هو الجوهر .

والآن ونحن نضع هذا في أذهاننا هل الكليات كما يقول أفلاطون جواهر كلا ، لأن الكلى هو مجرد محمول عام مشترك يلحق بعدد من أفراد فئة من الغثات . وهكذا فإن مفهوم الإنسان هو مجرد الشيء المشترك بين الناس

جميعا . انه نفس المحمول « الانسانية » . لكن الانسانية لا يمكن ان توجد بمعزل عن البشر مثلما الثقل لا يمكن ان يوجد بمعزل عن الشيء الثقيل . اذن فان الكليات ليست جواهر . لكنها ليست ايضا جواهر جزئية لانه لا يوجد شيء يكون جزئيا ومعزولا بشكل مطلق . فاذا كانت الانسانية لا توجد بمعزل عن الناس وكذلك الناس لا يوجدون بمعزل عن الانسانية انزع من الانسان الشيء المشترك بينه وبين الآخرين وما هو مشترك بينه وبين الاشياء الاخرى وسوف نجد أنك وقد جردته من كل صفاته لن يبقى شيء بالمرّة . نحن نقول الذهب ثقل وأصغر وقابل للطرق الخ والآن فان الثقل والصفرة والصفات الاخرى لا يمكن أن توجد بمعزل عن الذهب لكن من الحق أيضا ان الذهب لا يمكن أن يوجد بمعزل عن صفاته . انزع عنه كل صفاته في الفكر ثم اسأل نفسك ما هو الذهب بمعزل عن صفاته . سوف نجد أن عقلك صفحة بيضاء تماما . أنك بنزع الصفات قد نزعته اذهب نفسه . انه لا يمكن التفكير في الذهب الا من خلال صفاته . انه لا يوجد الا من خلال صفاته لهذا فان الذهب يعتمد على الصفات من أجل وجوده بقدر ما أن الصفات تعتمد على الذهب . ومن ثم فانه لا يمكن اعتبار اى منهما جوهرًا بمعزل عن الآخر . غير أن الصفات هي العنصر الكلى في الذهب ، والذهب بدون الصفات هو الجزئى والمعزول تماما . فأولا أن الصفرة هي صفة يشترك فيها هذا الذهب وذلك اذهب . ومن ثم فهي كلية وكذلك بالنسبة لكل الصفات . وحتى لو كانت قطعة خاصة من الذهب لها صفة ليست في بقية الذهب الا أن هذه الصفة لا تزال خاصة لشيء آخر في الكون والا فانها تكون مجهولة . أن كل صفة هي بالتالى كلية ، ثانيا : أن الذهب بدون صفاته هو الجزئى المطلق . لأن الوجود اذا سلب من كل صفاته فانه يسلب فيه ما هو مشترك مع الاشياء الأخرى ، انه يسلب منه كل كلية يمتلكها ويظل جزءا مطلقا . ومن ثم فان الكلى ليس جوهرًا وكذلك الجزئى . أن كلا منهما لا يستطيع أن يوجد بمعزل عن الآخر . أن الجوهر يجب أن يكون مركبا من الاثنين ، انه يجب أن يكون الكلى في الجزئى . وهذا يعنى أن ذلك وحده الذى يكون جوهرًا هو الشيء الجزئى ، الذهب — مثلا — بكل صفاته المحولة عليه .

وعادة ما يسود الاعتقاد أن أرسطو يتناقض مع ما قرره من قبل من أن الشيء الفردي المركب من الكلى والجزئى هو الجوهرى ، غير أنه يسمح فيها بعد بواقع أسمى للكل ، أو « الصورة » كما يسميها ويذكر فى الواقع — كما هو الشأن عند أفلاطون — أن الكلى هو الوحيد الكلى بشكل مطلق أى أن الكلى هو الجوهر . وأنا لا أتفق على أنه يوجد أى تفكك لدى أرسطو . أو بالأحرى أن التفكك هو تفكك فى الكلمات لا فى الفكر . . اننا يجب أن نتذكر أنه عندما يقول أرسطو أن الفردى لا الكلى هو الجوهر فانه يفكر فى أفلاطون . ومع هذا أنه يتفق مع أفلاطون أن الكلى هو الحقيقى . وعندما يقول أن الكلى ليس جوهرًا فانه يقصد — ضد أفلاطون — أنه ليس موجودا أن ما يوجد وحده هو الشيء الجزئى المركب من الكلى والجزئى . . وعندما يقول أو يضمن فى كلامه أن الكلى هو الجوهر فانه يعنى أنه بالرغم من أنه ليس موجودا إلا أنه حقيقى . أن كلماته متناقضة لكن معناه ليس كذلك . أنه لم يعبر عن نفسه بوضوح كاف ، وهذا هو كل ما هنالك والتطور اللاحق فى «ميتافيزيقا» أرسطو متوقف على مذهب فى العلية وعلى أية حال فإن المقصود بالعلية هنا يعنى تصورا أكثر اتساعا مما هو مفهوم من هذا المصطلح فى الأزمنة الحديثة . لقد حاولت فى المحاضرات السابقة أن أوضح التفرقة بين العلة والأسباب . أن علة شيء ما لا تعطى سببا معقولا له ومن ثم لا تفسره . أن العلة ليست إلا ميكانيزما به يستخلص عقل ما منه نتائجه . أن الموت ينجم عن الحادثة أو المرض لكن هذه العلة لا تفسر شيئا بشأن السبب الذى ينبغى أن يوجد به الموت أصلا فى العالم . والآن اذ نحن تقبلنا هذه التفرقة فأننا يمكننا أن نقول أن تصور أرسطو للعلة يتضمن الشئيين اللذين نطلق عليهما العلة والأسباب . . إن ما هو ضرورى سواء كان حقائق أو مبادئ ، سواء كان عللا أو أسبابا لفهم وجود شيء ما فهما كاملا أو حادثة من الأحداث وارد فى الفكرة الأرسطية من العلية . .

فاذا أخذنا العلية بهذا المعنى الواسع فإن أرسطو يجد أن هناك أربعة أنواع من العلة المادية والفاعلة والصورية والعلة الغائية .

وهذه ليست عللا بديلة ، فليس المقصود لكى نشرح أى شىء أن ننتقى علة أو أخرى بل أن العلة الأربعة يجب أن تكون ماثلة . فى كل حالة من الوجود أو انتاج شىء من الأشياء فان العلة الأربعة تعمل فى وقت واحد . زيادة على ذلك فان العلة الأربع نفسها موجودة معا فى الانتاج الانسانى والكونى ، موجودة فى انتاج المواد المصنعة على يد الانسان وفى انتاج الأشياء على يد الطبيعة . وعلى أية حال هى أكثر وضوحا ويمكن رؤيتها على نحو أسهل فى الانتاج البشرى ذلك الانتاج الذى نختار منه مثلا . أن العلة المادية لشيء ما من الأشياء هى الهيولى التى يتكون منها . أن الهيولى هى المادة الخام التى تصبح هى الشىء . فمثلا فى عمل تمثال من البرونز لالة هرمس فان البرونز هو العلة المادية للتمثال ، وربما يفضى هذا المثل بالإنسان أن يفترض أن أرسطو يعنى بالعلة المادية هو ما يسميه نحن المادة ، الجوهر الفيزيائى مثل النحاس أو الحديد أو الخشب .

وكما سوف نتبين بعد قليل أن المسألة ليست على هذا النحو بالضرورة بالرغم من أن المسألة على هذا النحو فى هذا المثل . والعلة الفاعلة يحددها أرسطو دائها على أنها علة الحركة . انها الطاقة أو القوة المحركة المطلوبة لحدوث التغير . ويجب أن نتذكر أن أرسطو لا يعنى بالحركة مجرد تغير فى المكان أو نقله فى المكان بل يعنى التغير من أى نوع . أن تغير ورقة من اللون الأخضر الى اللون الأصفر لهو تغير فى الحركة بالمعنى الذى عنده بمثل ما أن سقوط حجر من الجارة هو حركة . إذن فان العلة الفاعلة هى علة كل تغير . ومن المثل المضروب ان ما يسبب انبرونز لكى يكون تمثالا أى ما ينتج هذا التغير هو النحات ، لهذا فانه العلة الفاعلة للتمثال . والعلة الصورية يحددها أرسطو فاتها جوهر وماهىة الشىء ، والآن نجد أن ماهية الشىء وأردة فى تعريفه غير أن التعريف هو شرح المفهوم . ولهذا فان العلة الصورية هى المفهوم أو هى — كما يسميها أفلاطون — مثال الشىء . وهكذا تعاود مثل أفلاطون الظهور فى أرسطو كعمل صورية . والعلة الغائية هى النهاية ، والغرض أو الهدف الذى تستهدفه الحركة . فعندما يتم انتاج التمثال فان غاية هذا النشاط ، أى ما يستهدفه النحات هو التمثال المكمل نفسه . والعلة الغائية للشىء بصفة عامة هو الشىء ذاته ، الوجود المكمل للشىء .

وهكذا نستطيع أن نتبين فى التوكيف أن هذا التصور للعللة أكثر رحابة من التصور الحديث ، فإذا أخذنا تعريف الفيلسوف البريطنى جون ستيوارت مل للعللة على أنها « الحد السابق غير المتغير واللامشروط فاننا نجد أنه يحدد العلة على أنها « الحد السابق غير المتغير واللامشروط للظاهرة » وهذا التعريف يستبعد العلة الغائية فى التو ، لأن العلة الغائية هى النهاية وليست حدا سابقا فى الزمان . كما أنها لا تتضمن العلل الصورية ، وذلك لأننا لا نفكر الآن فى مفهوم الشئ باعتباره جزءا من علة . ولا يتركنا هذا إلا مع العلتين المادية والفاعلة وهاتان العلتان تتفقان على نحو مخرج مع الأفكار الحديثة من المادة والطاقة . وحتى العلل الفاعلة لأرسطو تبدو فى ضوء اعتبار أرحب ، أنها مستبعدة من الفكرة الحديثة عن العلية . فبالرغم من أن العلة الفاعلة هى الطاقة التى تنتج الحركة فإن العلم الحديث يعتبرها طاقة آلية خالصة على حين أن أرسطو يفكر فيها — كما سوف نتبين — كقوة مثالية تعمل منذ البداية بل من النهاية . ولكن لا يجب أن نعترض من قولنا أن الفكرة الحديثة للعلية تستبعد العلتين الصورية والغائية فاننا نعلم أن أرسطو مخطئ فى إضافتها أو أن الفكرة الحديثة أفضل من فكرة أرسطو . أن المسألة ليست مسألة افضلية أولا افضلية على الاطلاق . ان العلم الحديث لا ينكر بالمرّة حقيقة العلتين الصورية والغاية . كل ما هنالك أنه يعتبرها خارج مجاله ، فليست وظيفة العلم ما اذا كانتا موجودتين أم لا . ومع تقدم المعرفة يحدث التمايز وتقسيم العمل ، ويعتبر العلم مجاله هو العلل الآلية ويترك العلتين الصورية والغائية للفيلسوف لشرحهما . وهكذا نجد — على سبيل المثال — أن العلل الصورية ليست موضع نظر العلم لأنها ليست بالمعنى الحديث عللا على الاطلاق . فهى ما أسميناه بالأسباب . فإذا كان علينا أن نشرح وجود شئ ما فى الكون فانه من الضروري إدراج علل صورية ومناهيم لظهور لماذا توجد الأشياء ولظهور أسبابها فى الواقع . غير أن العلم لا يبذل أية محاولة لتفسير وجود الأشياء ، فهو يأخذ وجودها قضية مسلمة ويحاول أن يتبع تاريخها وعلاقاتها ببعض ، ولهذا فهو لا يتطلب العلل الصورية . انه يريد أن يطرح التصور الآلى للكون ومن ثم لا ينظر الا فى العلل الآلية . غير أن نظرية أرسطو باعتبارها فلسفة أكثر منها علما تشمل كلا من مبادئ الآلية والغائية .

لم تكن من عادة أرسطو أن يعرض لنظرياته كما لو كانت شيئا جديدا تماما تصدر لأول مرة من عقله . فهو في هجومه على أية مشكلة كانت عادته أن يبدأ بالتيار السائد والآراء السابقة لينقدها وي طرح ما لا قيمة له لكي يستبقى خلاصة الحقيقة ويضيف إليها اقتراحاته وأفكاره الأصلية . ونتيجة هذه العملية تأتي نظريته الخاصة التي يعرضها لا على أنها جديدة تماما بل كتطور للآراء السابقين . وهذا المسار هو الذي يتبعه أيضا في الموضوع الراهن . فالمقالة الأولى في كتاب « الميتافيزيقا » هو تاريخ لكل الفلسفة السابقة من طاليس إلى أفلاطون ل يظهر كيف أن العلة الأربعة قد أدركها السابقون عليه . يقول أن العلة المادية قد جرى تبينها منذ البداية ، فالأيونيون آمنوا بهذه العلة لا بعلة أخرى وقد سعوا إلى شرح كل شيء عن طريق المادة وإن كانوا قد اختلفوا فيما بينهم عن طبيعة العلة المادية فوصفها طاليس بأنها الماء ووصفها أنكسماندريس بأنها الهواء ، ولقد تحدث عنها بأشكال مختلفة الفلاسفة المتأخرون واعتقد هيرقليطس أنها النار واعتقد أمبيدوكليس أنها العناصر الأربعة . واعتبرها أنكساجوراس غداً لا متناهيا من أنواع المادنة . غير أن النقطة الجوهرية هي أنهم أدركوا الحاجة الضرورية لعلة مادية على نحو ما لتفسير الكون .

أذن فقد افترض المفكرون الأول الأيونيون هذه العلة الواحدة محسب ويقول أرسطو : لكن مع تقدم الفكر وظهور فلاسفة آخرون على الساحة « فإن الشيء نفسه قد أرشدتهم » فقد تبين ضرورة وجود علة ثانية لتفسير الحركة وصيرورة الأشياء . غير أن المادة نفسها لا تنتج حركتها ، فالخشب ليس علة تحوله إلى سرير . كما أن النحاس ليس علة تحوله إلى تمثال ، ومن ثم نشأة فكرة العلة الفاعلة . إن الأيليين لم يتبينوها لأنهم أنكروا الحركة ولهذا فبالنسبة لهم لا يمكن افتراض علة للحركة . ويرى أرسطو أن بارمنيديس مع هذا قد تأرجح حول هذه النقطة وأباح على شكل غامض وجود علة ثانية عينا على أنها الحار والبارد . والاشارة بطبيعة الحال إلى الجزء الثاني من قصيدة بارمنيديس . وقد افترض الفلاسفة الآخرون على نحو واضح وجود علة فاعلة لأنهم ظنوا أن عنصرا واحدا — النار على سبيل المثال — أكثر فاعلية من العناصر الأخرى ، أي أنه أكثر انتاجا للحركة . ومن المؤكد أن أمبيدوكليس قد قال بفكرة العلة الفاعلة لأنه

عين القوى المحركة بأنها التناغم والتناظر ، الحب والكراهية . كما استخدم
أنكساجوراس أيضا العقل على أنه قوة محركة .

وربما أدرك العلل الصورية أيضا الفيثاغوريون فالأعداد أشكال
أو صور . غير أنهم أخطوا على نحو مباشر من العلة الصورية لتصل الى
مستوى العلة المادية باعلانهم أن العدد هو الخامة أو المادة التي
تصنع منها الأشياء .

وكان أفلاطون وحده هو الذى بين بوضوح ضرورة العلة الصورية .
لأن العلل الصورية — كما رأينا — هى نفسها مثل أفلاطون . غير أن فلسفة
أفلاطون لا تتضمن سوى علتين من العلل الأربعة هما العلة المادية والعلة
الصورية لأن أفلاطون جعل الأشياء جميعا من المادة والمثل ، ولما كانت
المثل ليس فيها مبدأ الحركة فإن مذهب أفلاطون لا يحتوى على علة فاعلة .
أما بالنسبة للعلل الغائية فإن لدى أفلاطون فكرة غامضة هى أن
كل شيء من أجل « الخير » لكنه لم يستخدم هذا التصور ولم
يطوره . ولقد أدرج أنكساجوراس العلل الغائية فى الفلسفة فإن مذهب
عن العقل المشكل للعالم يفترض أن يفسر التصميم والغرض اللذين يعرضهما
الكون ولكن مع تطور مذهب نسي هذا الأمر واستخدم العقل لا لشيء
سوى كجائب من الآلية لتفسير الحركة وهكذا تركه يهبط الى شيء لا يزيد
شيئا عن العلة الفاعلة .

والنتيجة أن أسطو يجد العلل الأربع جميعا قد اعترف بها السابقون
عليه بدرجة أو بأخرى وفى رأيه أن هذا يدعم مذهب تدعيها شديدا .
ولكن أينما تكون العلتان المادية والفاعلة مفهومين بوضوح فإن السابقين
عليه ليس لديهم سوى تصور ضبابى غامض ومعتم لقيمة العلتين الصورية
والغائية .

والخطوة التالية فى ميتافيزيقا أرسطو هى رد هذه المبادئ
الأربعة الى مبدئين سماهما الهولى والصورة . ويحدث هذا التقيص
فى عدد العلل عن طريق اظهار أن العلة الصورية والعلة الفاعلة والعلة
الغائية كلها تنصهر فى تصور وحيد للصورة .

أولاً : نجد أن العلة الصورية والعلة الغائية شيء واحد وذلك لأن العلة الصورية هي الماهية ، المفهوم ، فكرة الشيء . والآن فإن العلة الغائية أو النهائية هي ببساطة تحقق فكرة الشيء في الواقع . أن ما يهدف إليه الشيء هو التعبير المحدد لصورته ، أنه يستهدف صورته . وهكذا فإن الغاية ، العلة الغائية هي نفس العلة الصورية .

وثانياً : فإن العلة الفاعلة هي نفسها العلة الغائية لأن العلة الفاعلة هي سبب الصيرورة والعلة الغائية هي نهاية الصيرورة ، أنها ما يصير . وفي رأي أرسطو أن ما يسبب الصيرورة هو ذلك الذي تستهدفه في النهاية محسب . أن معنى الأشياء جميعاً هو نحو النهاية والغاية ويوجد بسبب النهاية أو الغاية . وهكذا فإن النهاية أو الغاية نفسها علة الصيرورة والحركة . أي أن العلة الغائية هي العلة الفاعلة الحقيقية . ويمكننا تبين هذا على نحو أفضل بضرب مثال . أن غاية أو العلة الغائية لجوزة البلوط هي البلوط . والبلوط هو علة نمو جوزة البلوط ، والذي يتألف أساساً في حركة بها تنجذب جوزة البلوط نحو غايتها وهي البلوط . ويمكننا أن نبين هذا أيضاً بشكل أكثر تحديداً في حالة المنتجات الانسانية فهنا المسعى نحو الغاية مدرك على حين أنه في الطبيعة غير مدرك أو غريزي . والعلة الفاعلة للتمثال هي النحاس فهو الذي يحرك النحاس ولكن ما يحرك النحاس ويجعله يشتغل على النحاس هو فكرة التمثال المكتمل في عمله . أن فكرة الغاية ، العلة الغائية هي هكذا العلة القصوى الحقيقية للحركة . وكل ما هنالك في علة الانتاج البشري أن فكرة الغاية ماثلة بالفعل في عقل النحات كدافع وفي الطبيعة لا يوجد عقل فيه تكون الغاية واعية بذاتها ومع هذا فإن الطبيعة تتحرك نحو الغاية والغاية هي علة الحركة . وهكذا نجد أن ثلاثة علل مسماه تنصهر في فكرة واحدة يسميها أرسطو صورة الشيء ، وهذا لا يترك الا العلة المادية دون ردها الى أي شيء آخر وهكذا نترك للتناقض الوحيد بين الهولي والصورة .

والآن ، لما كانت الهولي والصورة هما المقولتين الرئيسيتين في فلسفة أرسطو وبهما يهدى الى تفسير الكون بأكمله فإن من الجوهري أنه ينبغي

علينا تماما أن نفهم خصائصهما . فاولا الهيولى والصورة غير منفصلتين ونحن نفكر فيهما كشيئين منفصلين لكى نفهما بوضوح وهذا حق تماما لأنهما مبدآن متناقضان ومن ثم فهما منفصلان فى الذهن ولكنها غير منفصلين على الاطلاق فى الواقع فلا يوجد شيء باعتباره صورة بدون هيولى أو توجد هيولى بدون صورة . ان كل شيء موجود أى كل شيء فردى هو مركب من الهيولى والصورة . ويمكننا أن نقارنهما فى هذا المجال بالمادة وشكل الشيء وان كان يجب أن نكون حريصين فى ألا نعتقد أن الصورة هى مجرد شكل . ان الهندسة تعتبر الأشكال كما لو كانت موجودة فى حد ذاتها . ولكن فى الواقع نحن نعرف انه لا توجد اشياء مثل المربعات والدوائر والمثلثات . فلا توجد الا اشياء مربعة واشياء مستديرة الخ . ولما لم تكن هناك اشكال بدون اشياء فكذلك لا توجد اشياء بدون اشكال . اننا نتحدث عن اشياء لا شكل لها . ولكن هذا لا يعنى سوى أن شكلها غير منظم أو غير معتاد فلا بد للشيء أن يكون له شكل ما . ومع هذا فانه بالرغم من أن الشكل والمادة لا ينفصلان فى الواقع فهما مبدآن متناقضان وهما منفصلان فى الفكر . والهندسة على حق تماما فى تناولها للأشكال كما لو كانت توجد فى حد ذاتها ولكنها مع هذا لا تتناول إلا مع التجريدات . وبالمثل فان الهيولى والصورة لا ينفصلان اطلاقا وان أنتفكر فى الصورة فى ذاتها أو الهيولى فى ذاتها فهو مجرد تجريد فلا يوجد مثل هذا الشيء وفى الحقيقة ان تصور أن الأشكال يمكن أن توجد بنفسها فهو الخطأ عينه الذى اتهم به أرسطو أفلاطون كما رأينا فالصورة هى المثال ولقد تصور أفلاطون أن المثل توجد فى عالم خاص بها . ومن هذا أيضا نستطيع أن نتبين أن الصورة هى الكلى والهيولى هى الجزئى لأن الصورة هى المثال والمثال هو الكلى . والقول بأن الصورة والهيولى لا يمكن أن يوجدان بمعزل عن بعضهما هو نفس قولنا أن الكلى لا يوجد الا فى الجزئى والذي — كما رأينا — هو النغمة الرئيسية فى فلسفة أرسطو . ولكننا الآن اذا وجدنا بين الهيولى والعنصر الجزئى فى الاشياء فيجب أن نكون حريصين أننا لا نخلط الجزئى بالفردى فغالبا ما نستخدم هاتين الكلمتين كما لو كانتا مترادفتين من الناحية العملية ولا ضرر فى هذا ولكن يجب أن نكون حريصين لفصلهما ، لأن كل فردى — حسب رأى أرسطو — هو مركب من الهيولى والصورة ، مركب من الجزئى والكلى . وعندما نقول ان الهيولى هى الجزئى فاننا لا نقصد انها

مركبة بل نقصد انها الجزئى المطلق الذى ليس فيه كلى على الاطلاق .
لكن الجزئى المطلق والمعزول ليس موجودا . فمثلا ان قطعة من الذهب لا توجد
الا بفضل خصائصها : الصفرة ، الثقل ، الخ ، وهذه الصفات هى ما لها
بشكل مشترك مع الاثشياء الاخرى حتى ان الجزئى كجزئى ليس له وجود
ولكن هذا عين قولنا وما قلناه من قبل ان الهيولى لا وجود لها بمعزل
عن الصورة .

وخطأ طبيعى مماثل لو نحن افترضنا ان أرسطو يقصد بالهيولى عين
ما نقصده نحن بالجواهر الفيزيائى مثل الخشب أو الحديد وأن ما يقصده
بالصورة هو الشكل بكل بساطة * والآن وبالرغم من أن هنالك صلة قرى
فى الأفكار فان هذين الزوجين من الأفكار غير متماثلين . فلنبداً بالهيولى .
ان فكرتنا العادية عن المادة كجواهر فيزيائى هى تصور أى أن الشئ الذى
تسميه ماديا هو مادة على نحو اطلاقى مرة وإلى الأبد ، انه ليس ماديا من
جهة ما ولا ماديا من جهة أخرى فهو فى كل علاقة ممكنة هو مادة ويظل مادة .
كما أنه خلال سيرورة الزمن لا يكف عن كونه مادة .

ان النحاس لا يصبح أى شئ الا أن يكون مادة أو هيولى . وما لا شك
فيه توجد فى الطبيعة تغيرات وتحولات لمادة الى مادة أخرى فمثلا يتحول
الرادىوم الى هيلوم ونحن نعرف أن النحاس يمكن أن يتحول الى رصاص ،
ولكن حتى مع هذا التحول انه لا يكف عن أن يكون مادة أو هيولى . غير أن
تصور أرسطو للهيولى هو تصور نستبى ، فالهيولى والصورة متماثلتان ،
وهما يصبان فى بعضهما ، فالشئ هو من ناحية هيولى ومن ناحية أخرى
صورة . وفى كل تغير تكون الهيولى هى ذلك الذى يصبح ، ذلك الذى
يطرأ عليه التغير والصورة هى ما يحدث التغير من أجله . أن ما يصبح
هو الهيولى وما يصبح عليه هو الصورة . أن الخشب هيولى اذا نظر اليه
من ناحية علاقته بالسريز ، لانه هو الذى يصبح سريزاً ، غير أن الخشب
هو الصورة اذا نظر اليه فى علاقته بالنبات النامى لانه هو الذى يصبح
عليه النبات . ان شجرة البلوط هى صورة جوزة البلوط لكنها هى هيولى
الاثاث المصنوع من البلوط . ان الهيولى والصورة مصطلحان نسبيان وهما
بظهوران أيضا أن الصورة ليست مجرد شكل ، لأن ما هو صورة فى جانب
هو هيولى فى جانب آخر ، لكن الشكل لا يمكن أن يكون أى شئ الا أن

يكون شكلا . . وبما لا شك فيه أن الشكل جزء من الصورة لأن الصورة تتضمن في الحقيقة كل صفات الشيء لكن الشكل هو جزء غير مهم في الصورة ، لأن الصورة تتضمن التنظيم وعلاقة الجزء بالجزء وخضوع كل الأجزاء للشكل ، إن الصورة محصلة العلاقات الداخلية والخارجية ، إنها هي الإطار المثالي — إذا جاز لنا مثل هذا القول — والذي فيه ينظم الشيء . وتتضمن الصورة أيضا الوظيفة ، ووظيفة الشيء هو مجرد ما يكون الشيء من أجله وهذا مماثل لغايته أو علته الغائية . من ثم فإن الوظيفة وأردة في الصورة ، فمثلا وظيفة اليد هي قوتها على الإمساك وهذه الوظيفة جزء من صورتها ولهذا إذا فقدت وظيفتها ببنائها فانها تفقد بالمثل صورتها ، وحتى اليد الميعة — بطبيعة الحال — لها صورة ما لأن كل شيء جزئي هو مركب من الهيولى والصورة ، لكل اليد الميعة قد فقدت أهم جزء في صورتها وهى بالنسبة لليد الحية مجرد هيولى وإن كانت بالنسبة للحم والعظم الذى تتكون منه لا تزال صورة . الصورة — بوضوح — أذن — ليست مجرد شكل لأن اليد المبتورة لا تفقد شكلها — والصورة تتضمن كل صفات الشيء ، والهيولى هى ما لـه صفات ، لأن الصفات كلها كليات . أن قطعة الذهب صفراء وهذا يعنى ببساطة أنها تشترك في الصفرة مع قطع الذهب الأخرى والأشياء الصفراء الأخرى . . والقول عن الشيء أنه يتصف بصفة ما يعنى وصفه ضمن فئة وما تشترك فيه الفئة هو شيء كلى ، والشيء بدون صفات لا يمكن أن يوجد كما أن الصفات لا يمكن أن توجد بدون الشيء وهذا مماثل لقولنا إن الصورة والهيولى لا يمكن أن توجدا منفصلتين .

الهيولى — أذن — هلامية تماما ، إنها (البنية) التى تضم كل شيء ، وهى لا تضم فى ذاتها أية صفة ، إنها لا صفات لها ، إنها لا تعين بدون صفة . وما يعطى الشيء تعينا وطابعا وصفة وما يجعله هذا الشيء أو ذاك هو صورته .

وبالتالى لا توجد فروق فى الهيولى فالشيء لا يمكن أن يختلف عن غيره إلا بأن تكون له صفات مختلفة . . ولما كانت الهيولى بلا صفات فليس فيها فروق وهذا يبين فى ذاته أن الفكرة الأرسطية عن الهيولى ليست مثل فكرتنا عن الجوهر الفيزيائى . فحسب استخدامنا الحديث يختلف نوع المادة عن نوع آخر فيتخلف التحاس عن الحديد ، لكن هذا الفرق هو فرق صفة

والصفات كلها عند أرسطو جزء من الصورة ومن ثم فعنده إن اختلاف النحاس من الحديد ليس مسألة اختلاف في الهيولى بل اختلاف في الصورة . وعلى هذا يمكن للهيولى أن تصبح أى شئ حسب الصورة المطبوعة عليها ، إن الهيولى هي إمكانية كل شئ وأن كانت هي في الواقع ليست شئيا ، وهي لا تصبح شئيا إلا بإحرازها للصورة ، وهذا يؤدي مباشرة الى أكبر تناقض أرسطى هام بين القوة والفعل : القوة هي نفسها الهيولى والفعل هو الصورة ، فالهيولى هي كل شئ بالإمكانية فهي قد تصبح كل شئ وهي بالفعل ليست شئيا ، أنها مجرد إمكانية أو قدرة على أن تصبح شئيا ، ولكن ما يعطى الهيولى تعينا على أنها هذا أو ذلك وما يجعلها شئيا فعليا هو الصورة وهكذا فإن واقعية الشئ هي بكل بساطة صورته .

ولقد ظن أرسطو أنه بالتناقض بين القوة والفعل قد حل المشكلة القديمة الخاصة بالصيرورة ، وهي لغز طرحه الأيليون ولم يكف من إثارة الاضطراب لدى المفكرين اليونانيين . كيف تكون الصيرورة ممكنة ؟ إن انتقال الوجود الى الوجود ليس صيرورة فهو لا يتضمن أى تغير ، وإن انتقال اللاوجود الى الوجود مستحيل لأنه لا يمكن ظهور شئ من العدم . وعند أرسطو أن الخط الحاد الفاصل بين اللاوجود والوجود ليس موجودا ولقد أحل محل هذه المصطلحات المطلقة المصطلحين النسبيين : القوة والفعل وهما متداخلان مليئان بالظلال . والقوة في فلسفته تحل محل اللاوجود في المذاهب السابقة وهي تحل اللغز لأنها ليست وجودا مطلقا ، أنها لا وجود بقدر أنها لا شئ بالفعل ، لكنها وجود لأنها وجود بالقوة والامكان . لهذا لا تتضمن الصيرورة القوة المستحيلة من العدم الى الشئ ، أنها تتضمن التحول من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل . ومن ثم فإن كل تغير ، كل حركة هو انتقال القوة الى الفعل ، انتقال الهيولى الى الصورة .

ولما كانت الهيولى ليست في ذاتها شئيا ، مجرد قدرة مجردة غير متحققة حيث أن الصورة هي الفعل ، هي الوجود الشامل والمتكامل فانه يترتب على هذا أن الصورة ليست شئيا أرضي من الهيولى . لكن الهيولى هي ما يصبح الصورة . لهذا فمن ناحية الترتيب الزمني الهيولى أسبق والصورة لاحقة .

ولكن فى الترتيب الفكرى وفى الواقع الأمر معكوس ، فعندما نقول أن الهيولى هى إمكانية ما سيصبح فإنه يتضمن أن ما ستصبح عليه مائل من قبل فيها مثاليا وبالإمكان وأن لم يكن فعليا . لهذا فإن الغاية ماثلة من قبل فى البداية . أن شجرة البلوط قائمة فى جوزة البلوط على نحو مثالى والا فإن شجرة البلوط تصدر عن جوزة البلوط اطلاقا . ولما كانت كل صيرورة هى نحو غاية ولا تحدث إلا من أجل غاية ، فإن الغاية هى المبدأ العامل والعلة الحقيقية للصيرورة . الحركة لا تنتج بقوة غرضية آلية بالدفع من الخلف بل بقوة جذب مثالية تجذب الشيء نحو غايته كما تتجذب قطعة الحديد للمغناطيس . أن الغاية هى التى تمارس هذه القوة ولهذا فإن الغاية يجب أن تكون ماثلة فى البداية لأنها لو لم تكن ماثلة فلن تستطيع أن تمارس أية قوة . وهى ليست ماثلة فحسب فى البداية ، أنها خارجية عنها أيضا الآن الغاية هى علة الحركة والعلة من الناحية المنطقية أسبق من نتيجتها . وهكذا نجد أن الغاية أو مبدأ الصورة هو الأول المطلق فى الفكرة والواقع وأن تكن الأخيرة فى الزمن . فإذا سألنا — إذن — ما هى تلك الحقيقة المطلقة عند أرسطو ، ما هو المبدأ الأول الذى يصدر عنه الكون كله فإن الجواب هو الغاية ، مبدأ الصورة ، ولما كانت الصورة هى الشكل ، المثال ، فإننا نتبين أن هذه الأطروحة الأساسية هى نفسها أطروحة أفلاطون ، أنها أطروحة كل مثالية وهى أن الفكر الكلى، العقل هو الوجود المطلق ، أساس العالم . ولا يختلف عن أفلاطون إلا فى انكار أن الصورة لها وجود بمعزل عن الهيولى التى تعرض الصورة نفسها فيها .

أن هذه المسألة برمتها ربما تبدو للذهن البسيط غير المركب على أنها غريبة . أن الوجود المطلق عندما يتدفق فى الكون يجب أن يوصف بأنه ذلك الذى يقع فى نهاية تطور الكون والفلسفة يجب أن تنطلق لتبرير هذا بتأكيد أن الغاية سابقة على البداية حقا ، وهذا كله بعيد تماما عن نمط تفكير الإنسان العادى ولهذا يبدو منفردا مليئا بالتناقض الظاهرى لكن المسألة ليست غريبة كما أنها ليست متناقضة ، فهى صادقة وحقيقية وهى لا تبدو للإنسان العادى إلا لأنها تضرب فى الأشياء أعمق ما يستطيع . وهذه الفكرة هى فى الواقع جوهرية لمثالية متطورة وإلى أن يتم التقاطها لا يكون

هناك تقدم فى الفلسفة . ونههها يعد محكا رائعا فيها اذا كانت لدى الانسان المعية بالنسبة للفلسفة أم لا . والحقيقة ان كل الفلسفات من هذا النوع تعتبر الزمن غير حقيقى ، تعتبره مجرد مظهر . ولما كان الأمر هكذا فان علاقة الموجود المطلق أو الله بالعالم لا يمكن أن تكون علاقة زمن على الإطلاق .

وفكرة الانسان العادى هى أنه اذا كان هناك مبدأ أول أو أنه على الإطلاق ، فيجب أن يكون موجودا قبل أن يبدأ العالم ثم بعد هذا ربما بملايين السنين يحدث شىء نتيجه يظهر العالم الى حيز الوجود . وهكذا يجرى تصور المطلق على أنه العلة والعالم على أنه المعلوم والعلة دائما تسبق معلولها فى الزمن أو اذا اعتقدنا أن العالم ليست له بداية على الإطلاق فان تفكير الانسان العادى سيفضى به الى الاعتقاد بأنه ليس ضروريا فى تلك الحالة افتراض مبدأ أول على الإطلاق . لكن اذا كان الزمن مجرد مظهر فان هذه الطريقة كلها للنظر الى الأشياء يجب أن تكون خاطئة . ان الله ليس متعلقا بالعالم ارتباط العلة بالمعلوم ، انها ليست علاقة زمن على الإطلاق ، انها علاقة (منطقية) ، والله هو بالأحرى المقدمة المنطقية والعالم هو نتيجهتها حتى ان الله أذ منح جاء العالم بالضرورة فى أعقابه بمثل ما تعطى المقدمة النتيجة المترتبة . وهذا هو السبب الذى دفعنا ونحن نناقش افلاطون أن نقول انه من الممكن (استنباط) العالم من مبدأه الأول . فاذا كان المطلق هو مجرد علة العالم فى الزمن فانه لن يفسر العالم فالأمر كما ذكرت كثيرا من قبل . البطل لا تفسر شيئا . ولكن اذا كان العالم مستنبط من المطلق فان العالم يتم تفسيره ، يكون هناك (غرض) لا علة وهو غرض عقل بمثل ما تشكل المقدمة الغرض العقلى للتوسط الى النتيجة . ان نتيجة القياس تثرتب على المقدمات أى أن المقدمات تأتى أولا والنتيجة ثانيا . لكن المقدمة لا تأتى أولا الا فى الفكر لا فى الزمن ، انه تتابع منطقى لا تتابع زمنى ، وبالمثل فان المطلق أو الصورة بلغة أرسطو هى من الناحية المنطقية أولا لكنها ليست الأولى فى الترتيب الزمنى وبالرغم من أن الصورة هى الغاية فانها فى الفكر هى البداية المطلقة المطلقة ومن ثم فهى أساس العالم ، انها المبدأ الأول الذى منه يصدر العالم . وقد يكون هناك اعتراض أنه اذا كانت علاقة المطلق بالعالم ليست علاقة زمن اذن فان الصورة لا تعود نهاية بقدر ما تكون بداية . وهذا الاعتراض هو اساءة فهم للفلسفة أرسطو . فبالرغم من أن الأشياء فى الزمن تسعى نحو الغاية أو النهاية على الإطلاق ، أو — بقول آخر —

ان الغاية لا يتم الوصول اليها اطلاقا . ان علاقتها بالعالم كغاية هي علاقة منطقية وليست علاقة زمنية وبالنسبة للزمن الكون بلا بداية ولا نهاية .

ولما كانت السمرورة فى العالم هي ارتقاء مستمر للهولى الى الصور الارقى والادنى ، فيترتب على هذا ان الكون يعرض سلما مستمرا للوجود . وما هو ارضى فى السلم حيث تسود الصورة فان الادنى هو ما تفوق الهولى غية الصورة . وفى أسفل السلم ستكون هناك الهولى الهلامية المطلقة وفى قمته الصورة اللامادية المطلقة . وعلى أية حال فان هذين الطرفين تجريدان ، فلا أحد منهما يوجد لان الهولى والصورة لا يمكن أن تنفصلا . وما يوجد يأتى فى موضع ما بين الاثنين ومن ثم يعرض الكون علية من التدريجات المستمرة . وتحدث الحركة والتغير بجهد للانتقال من الادنى الى الارقى تحت تأثير القوة الجاذبة للغاية .

وما يأتى فى قمة السلم ، الصورة المطلقة ، يسميه أرسطو الله . وتعريفات صفة الله تترتب على هذا الوضع بالطبع ، أولا ، لما كانت الصورة هي الفعل فان الله وحده هو الواقعى على نحو مطلق ، فهو وحده الحقيقى ، وكل الموجودات غير واقعية بشكل ما . ان الارقى فى السلم هو الاكثر واقعية لانه يمتلك المزيد من الصورة . وسلم الوجود هو أيضا سلم للواقع وهو يتأرجح من خلال تدريجات لا متناهية من الحقيقى المطلق وهو الله الى اللاحقى المطلق وهو الهولى الهلامية . ثانيا : لما كان مبدأ الصورة يحتوى على العلة الصورية والغائية والفاعلة فان الله هو كل هذه العلة . ولما كان الله هو العلة الصورية فانه هو المثال ، انه فكر ، علة — ولما كان الله هو العلة الغائية فانه الغاية المطلقة ، انه ذلك الذى تسعى اليه كل الموجودات ، وكل موجود له دون شك غايته فى ذاته ولكن لما كان الله هو الغاية المطلقة فانه يشتمل على كل الغايات الادنى . ولما كانت غاية كل شىء هي الكمال المتكامل للشىء فان الله باعتباره الغاية المطلقة هو الكمال المطلق . وأخيرا لما كان الله هو العلة الفاعلة فانه العلة المطلقة للحركة والصيرورة . انه المحرك الاول وعلى هذا فان الله نفسه غير متحرك . ويكون المحرك الاول غير متحرك نتيجة لضرورة تصور أرسطو له كغاية وكصورة ، فالحركة هي انتقال الشىء نحو غايته ، والغاية المطلقة لا يمكن أن تكون لها غاية

وراءها ومن ثم لا يمكن أن تتحرك . وبلائيل ، الحركة هي انتقال الهوى الى الصورة . والصورة المطلقة لا يمكن أن تنتقل الى صورة أرقى ومن ثم فهي غير متحركة غير أن الحجة التى يستخدمها أرسطو نفسه كثيراً لتأسيس حركية المحرك الاول هي أنه عالم بتصوره غير متحرك فلن تظهر أية علة للحركة ، ان الشيء المتحرك قد يتحرك بشيء متحرك آخر ، وحركة هذا الشيء الاخير يتطلب علة أخرى ، فاذا كانت هذه العلة الجديدة هي نفسها متحركة فاننا يجب أن نبحث عنه لحركتها وإذا استمرت هذه العملية الى الابد فلن يتم تفسير الحركة ولا تظهر العلة الحقيقية ، لهذا فان العلة الحقيقية والمطلقة يجب — لهذا — ألا تكون متحركة .

وتبدو هذه الحجة الاخيرة كما لو كان أرسطو يفكر الآن فى إطار النزعة الآلية ، انها تبدو كما لو كان المحرك الاول هو فى بداية الزمن حيث يعطى الاشياء دفعة للانطلاق وليس هذا ما يقصده أرسطو ، فالعلة الفاعلة الحقيقية هي العلة الغائية ، والله لا يكون هو المحرك الاول الا فى صفته كغاية نهائية وبالنسبة للزمن فلا الكون ولا الحركة فيه لهما أية بداية ، وكل علة ميكانيكية لها علتها بدورها والى ما لا نهاية . والله ليس علة أولى بالمعنى الخاص بنا — أى ليس علة آلية أولى تكون قبل العالم وتخلقه . انه علة غائية تعمل من الغاية ولكنه على هذا النحو هو سابق منطقيا على كل بداية وكذلك المحرك الاول .، ولما كان الكون ليست له بداية فى الزمن فانه ليست له نهاية فى الزمن ، وسيستمر الى الابد .، وغاية هي الصورة المطلقة ولكن لا يمكن التوصل . اليها لأنها لو كانت هكذا فهذا يعنى أن الصورة المطلقة توجد بينما نحن رأينا أن الصورة لا يمكن أن توجد بمعزل عن الهوى .

ان الله فكر ، ولكنه فكر من أى شيء ؟ باعتباره صورة مطلقة ليس هو صورة الهوى بل صورة الصورة . وهى — اذا جاز لنا القول — صورة . والصورة باعتبارها الكل هي الفكر ، وهذا يعطينا تعريف أرسطو الشهير للـ «فكر الفكر» انه لا يفكر الا فى ذاته ، انه ذات وموضوع تفكيره . ان الناس باعتبارهم فائين يفكرون فى الاشياء المادية كما أفكر الآن فى الورقة التى اكتب

عليها وكذلك يفكر الله في الفكر . بمصطلحات أكثر حداثة هو وعى ذاتى ، انه الذات — الموضوع المطلق . وأن تصور الله وهو يفكر فى أى شئ عدا الفكر لهو تصور محال لأن غاية كل تفكير آخر خارج الفكر نفسه . اذ انا فكرت فى هذه الورقة فان علة تفكيرى وهى الورقة خارجة عنى . لكنه تفكير الله باعتباره الغاية المطلقة لا يمكن ان تكون له أية غاية خارج ذاته . فلو قرر الله ان يفكر فى أى شئ عدا الفكر فسوف يتحدد بذلك الذى ليس هو . ويتميز آخر عن الفكرة نفسها يلجأ أرسطو الى اللغة التشبيهية فيقول ان الله يعيش فى نعمة أبدية ونعمته قائمة فى تأمل دائم لكلمة .

ويمكن للانسان الحديث ان يسأل على نحو طبيعى ما اذا كان اله أرسطو شخصا . لن تفيد النزعة القطعية هنا ، فأرسطو — مثل أفلاطون — لا يناقش هذه المسألة على الإطلاق ، ولم يفعل هذا أى يونانى ، انه سؤال حديث . وما علينا ان نفعله هو أن ننظر لامسألة من زاويتين . بالنسبة للشخصية نجد ان اللغة التى يستخدمها أرسطو تتضمنها . فاستخدام كلمة الله نفسها يدل على المطلق أو الصورة يوحى بفكرة الشخصية وعندما ينطلق فى الحديث عن الله باعتباره يسكن فى نعمة أبدية فان هذه الكلمات اذا اخذت حرفيا لا يمكن أن تعنى سوى ان الله شخص مدرك ، فاذا قلنا ان هذه اللغة ليست سوى مجرد لغة تشبيهية فيمكن الرد علنا بأن أرسطو من ناحية المبدأ يعترض على اللغة التشبيهية وكان كثير الاعتراض على أفلاطون لاستخدامه هذه اللغة وما يطلبه هو المصطلح العلمى الحرفى الدقيق وأئسه لا يحطم مبداه الخاص بالتعبير الفلسفى بمجرد استخدام العبارات الشعرية .

فاذا نظرنا الى الجانب الآخر من القضية فيجب أن نسأل أنفسنا . أولا المقصود بالشخصية . والآن ، بدون الدخول فى مناقشة عقيمة حول هذه الفكرة الزئبقية يمكننا الرد بأن الشخصية تتضمن (فردا ووعيا موجودا)، ولكننا نجد فى المقام الاول أن الله صورة مطلقة والصورة هى الكلى وما هو كلى دون أى جزئى فيه لا يكن أن يكون فرديا ، لهذا فان الله لا يمكن ان يكون فرديا . ثانيا ، الصورة بدون هيولى لا يمكن أن توجد . ولما كان الله صورة بدون هيولى فانه لا يمكن أن يسمى موجودا وأن كان هو الحقيقى باطلاق ، وهذا يعنى انه ليس شخصا . وأن الحظ من شأن الحقيقى الى مسنوى الموجود وتحويل الكلى الى فردى هو بالضبط الخطأ الذى لام أرسطو أفلاطون

عليه ، وهو عين الخطأ الذى كان الموضوع الكلى لفلسفته لعلاج المسألة .
فاذا اعتقد أن الله شخص فانه يرتكب الخطأ نفسه بصورة خطيرة .

أذن لدينا فرضان كلاهما يتضمنان أن أرسطو متهم بعدم الاتساق .
فاذا كان الله ليس شخصا اذن تكون لغة أرسطو لغة تشبيهية ويكون استخدامه
لمثل هذه اللغة غير متنسق مع اعتراضه الجذرى على استخدامها . وهذا
— على أية حال — مجرد عدم اتساق فى اللغة لا الفكر ، وهذا لا يعنى
أن أرسطو يناقض نفسه حقا ، وكل المقصود هو أنه بالرغم من أنه شرع فى
التعبير عن فلسفته بمصطلحات علمية فنية واستبعاد اللغة التشبيهية . فانه
وجد نفسه مضطرا فى صفحات قليلة لاستخدامها . ان هناك بعض الافكار
الميتافيزيقية مجردة لدرجة أنه يستحيل التعبير عنها على الاطلاق بدون
استخدام لغة التشبيهية . أن اللغة هى صناعة الناس العاديين للاغراض
العادية وهذه الحقيقة ترغم الفيلسوف فى الغالب على استخدام المصطلحات
التي يعرف أنها تشبيهية بالنسبة لمعناه من شأن تعبر بدقة عنه . وربما
تجد كل فلسفة فى العالم نفسها أحيانا واقعة تحت هذه الضرورة ، واذا كان
أرسطو قد فعل هذا وكان غير متنسق مع نفسه فنيا فلا عجب فى الامر
ولا يتضمن هذا ماثوبة توجه ضده . لكن الفرض الآخر القائل ان الله شخص
يعنى أن أرسطو يقع فى تناقض فى الذكر لا مجرد التناقض فى الكلمات ولا
يكون الامر متعلقا بمجرد تفصيلى غير هامة بل بالنسبة للطروحة المحورية فى
مذهبه وهذا يعنى أنه يسف نفسه بجعل تصوره لله يتناقض تناقضا
تاما مع جوهريات مذهبه .

فما هو لب فلسفة أرسطو ؟ ان لب هذه الفلسفة هو ان المطلق هو الكلى
لكن الكلى لا يوجد بمعزل عن الجزئى . ولقد قدم أفلاطون
الفكرة انواردة فى الشطر الاول من العبارة واضاف
أرسطو الشطر الثانى منها وهذا هو انجوهر فى فلسفته . وتأكيد أن الله ،
الصورة المطلقة ، يوجد كفرد الامر متناقض . وليس من المحتمل أن يتناقض
الحيوية وبطريقة تعنى ان مذهبه يتهاوى على أرسطو فى مثل هذه المسألة
الارض كبيت من الزمال .

وما أخلص اليه هو أنه لم يكن قصد أرسطو أن ما يسمية الله يجب اعتباره شخصا ، فالفكرة ولكنة ليس فكرا ذاتيا . . . أنه ليس فكرا موجودا فى عقل ، بل هو فكر موضوعى حقيقى فى ذاته بمعزل عن أى عقل يفكر فيه مثل أفلاطون غير أن خطأ أفلاطون هو افتراض أنه لما كان الفكر حقيقيا وموضوعيا فيجب أن يوجد ولقد تجنب أرسطو هذا الخطأ ، والفكر المطلق هو الحقيقى باطلاق لكنه لا يوجد . . . وبمفهوم الله تختتم ميتافيزيقا أرسطو . . .

(٤) الفيزياء أو فلسفة الطبيعة

ان الكون الموجود هو سلم الوجود العام يقع بين طرفين من الهيولى الهلامية والصورة انلامادية ، غير أن هذه الحقيقة لا يجب تأكيدها كمجرد مبدأ عام ، بل يجب متابعتها بالتفصيل . . ان انتقال الهىولى الى الشكل يجب أن يتضح فى مراحل الهىولى المختلفة فى عالم الطبيعة . . وهذا هو موضوع الفيزياء أو فلسفة الطبيعة عند أرسطو . .

إذا أردنا أن نفهم الطبيعة فعلىنا أن نضع فى الأذهان بعض الآراء العامة . أولا : لما كانت الصورة تتضمن الغاية فإن العملية الكلية فى العالم باعتبارها انتقالا من الهىولى الى الصورة هى حركة نحو غايات فى الأساس . . ولكل شىء فى الطبيعة غايته ووظيفته فليس هناك شىء بدون فرض والطبيعة تبحث فى كل موضوع عن اجراء أفضل الممكنات . ونحن نجد فى كل موضوع شواهد للتصاميم والخطلة العقلية . وفلسفة أرسطو فى الطبيعة فى جوهرها فلسفة غائية . . وعلى أية حال لا يستبعد هذا مبدأ الآلية . ويبحث العلل الآلية جزء من مهمة العلم لكن العلل الآلية بدورها تصبح فى النهاية غائية لأن العلة الفاعلة الحقيقية هى العلة النهائية الغائية .

ولكن إذا لم يكن هناك شىء فى الطبيعة بلا هدف أو بلا جدوى فلا يجب تفسير هذا بروح ضيقة الاتفاق ان هذا الراى لا يعنى أن كل شىء يوجد من أجل استخدام الانسان وأن الشمس قد خلقت لاعطائة النور بالنهار

وخلق القمر ليعطيه النور بالليل وأن النباتات والحيوانات لم توجد الا لتغذيته من الحق القول بشكل ما ان كل شيء آخر تحت فلك القمر هو (من أجل) الانسان لان الانسان هو أعلى درجة في سلم الموجودات في هذا المحيط الارضى ولما كان هو الغاية الأعلى فانه يتضمن كل الغايات الأدنى ، ولكن هذا لا يستبعد أن الكائنات الأدنى لها غايتها الخاصة وأنها توجد لذاتها وليس لنا .

وهناك خطأ آخر يجب تجنبه وهو افتراض أن انتصاميم في الطبيعة تعنى أن الطبيعة وأعية بتصاميمها أو أن نفترض من جهة أخرى أن هناك وعيا موجودا خارج العالم الذى يدبره ويتحكم فيه . ان هذا الافتراض الاخير مستبعد لأن الله ليس شخصا وأعيا موجودا والافتراض الاول مستبعد بسبب عبثيته الباطنية . والوجود الوحيد على هذه الارض الواعى بغاياته هو الانسان . وهناك حيوانات مثل النحل والنمل تبدو أنها تعمل على نحو عقلى وأن نشاطاتها تبدو أنها محكومة بالتصاميم ، ولكن هذا لا يفترض أنها كائنات عاقلة ، وهى تحقق غايتها بالفريزة . وعندما تصل الى المادة اللاعضوية نجد حتى هنا أن حركاتها غرضية ولكن ليس هناك مخلوق يفترض أنها حركات متعمدة وواعية . وهذه النشاطات المتكثفة للطبيعة الدنيا هي في الحقيقة من عمل العقل لكنه ليس عقلا موجودا أو واعيا ذاتيا وهذا يعنى أن الغريزة وحتى القوى الآلية مثل الجاذبية هي في جوهرها عقل . لا يعنى هذا أنها مخلوقة بالعقل ، بل (هى) العقل وهو يتكشف في الاشكال الدنيا . ولقد سبق وأنا أعلق على ثنائىة افلاطون في الحس والعقل أن ذكرت أن أية فلسفة حقيقية بالرغم من اقرارها بالفرقة بين الحس والعقل يجب — مع هذا — أن تجد موضوعا لوحدها ويجب أن تظهر أن الحس ليس سوى شكل أدنى للعقل ولقد استوعب ارسطو هذه الفكرة تماما ولم يوضح فحسب أن الحس هو العقل بل قال حتى أن أوجه نشاط المادة غير العضوية مثل الجاذبية هي عقل . والمحصلة أن الطبيعة رغم أنها تعمل من خلال العقل ليست واعية بهذا وهى تفعل هذا على نحو غريزى وتلقائى وهى أشبه بالفنان المبدع الذى يشكل موضوعاته الجميلة بالفريزة أو كما يجب أن نقول بالالهام دون أن يطرح أمام عقله الغاية التى يجب تحقيقها أو القواعد التى يجب اتباعها لى تتحقق .

وفى عملية الطبيعة أو سيرورتها الصورة دائما هى التى ترغم الهيولى والهيولى هى التى تتقهقر وتعترض . وحركة العالم الكلية هى جهد الصورة لتشكيل الهيولى ولكن لما كانت للهيولى فى ذاتها قوة مقارنة فان هذا الجهد لا ينجح دائما ، وهذا هو السبب الذى يجعل الصورة لا تستطيع أن توجد بدون الهيولى لأنها لا تستطيع أن تقهر تماما النشاط المعرقل للهيولى ومن ثم لا يمكن للهيولى أن تذوب تماما فى الصورة . وهذا يفسر أيضا ما يحدث عرضا فى الطبيعة من وجود شواذ ووحوش ومشوهين منها نجد ان الصورة قد فشلت فى أن تذلل الهيولى ، لقد فشلت الطبيعة فى تحقيق غايتها . ولهذا فان العلم يجب أن يدرس ما هو طبيعى وعادى لا ما هو شاذ ومشوه وفى العادى تتبدى أغراض الطبيعة ويمكن فهم الطبيعة من خلال ما هو عادى . وأرسطو مفهم باستخدامه الدائم لكلمتى « طبيعى » و « غير طبيعى » لكنه يستخدمها دائما بهذا المعنى الخاص . ما هو طبيعى هو ما يحقق غايته حيث تنجح الصورة فى السيطرة على الهيولى .

ما من مذهب فى الفيزياء يمكنه أن يتجاهل الأفكار الرئيسية الخاصة بالحركة أو المكان والزمان . ولهذا يجد أرسطو من الضروري أن ينظر فى هذه الأمور . الحركة هى انتقال الهيولى الى الصورة وهى أربعة أنواع : أولا الحركة التى تؤثر فى جوهر الشئ بتكونه وغنايه . ثانيا : تغير الكيف . ثالثا : تغير الكم بالزيادة والنقصان . رابعا : النقلة أو التغير فى المكان . وأهم هذه الحركات وأكثر أساسا الحركة الأخيرة .

يرفض أرسطو تعريف المكان بأنه الخلاء فالمكان الفارغ استحالة . وهنا — أيضا — لا يتفق مع رأى أفلاطون والفيثاغوريين القائلين بأن العناصر تتكون من أشكال هندسية ويرتبط بهذا اعتراضه على الفرض الآلى القائلى ان كل كيف مؤسس على الكم أو على التركيب والتفكيك ، فالكيف له وجوده الحقيقى الخاص به وهو يرفض أيضا رأى القائل ان المكان شئ فيزيائى لما كان هذا حقيقيا فسيكون هناك جسمان يشغلان المكان نفسه فى الوقت نفسه وهما الشئ والمكان الذى يشغله ، ومن ثم ليس هناك سوى تصور المكان على أنه الحد ، لهذا فان المكان حد الجسم

المحيط أزاء ما هو محاط ، وكما سوف نتبين فيما بعد فى سياق آخر لا يعد
أرسطو المكان لا متناهيا .

ويتحدد الزمان على أنه مقياس الحركة بالنسبة لما هو سابق وما هو
لاحق والزمن يعتمد فى وجوده على الحركة فإذا لم يكن هناك تغير فى
الكون فلن يكون هناك زمن . . ولما كان الزمن هو معيار أو حساب الحركة
فإنه يعتمد فى وجوده على عقل حاسب وإذا لم يوجد عقل يحسب فلن يكون
هناك زمن ، وهذا يشكل صعوبة بالنسبة لنا إذا تصورناه حيث لا توجد
موجودات واعية . غير أن هذه الصعوبة لا وجود لها عند أرسطو فهو
يؤمن بأن الناس والحيوانات موجوده منذ الأزل . ومن ثم فإن خاصية
الزمن هما : التغير والوعى ، الزمن هو تتابع الأفكار . فإذا اعترضنا على أن
التعريف سىء لأن التتابع يتضمن الزمن من قبل فأنه لن يكون هناك إجابة ممكنة
دون شك .

وبالنسبة للانقسام اللامتناهى للمكان والزمان والألفاظ المتعلقة بهما عند
زينون فإن من رأى أرسطو أن المكان والزمان ينقسمان بالامكانية الى ما لا نهاية
لكنهما لا ينقسمان الى ما لا نهاية بالفعل ، ليس هناك شئ يمنعنا من أن
نستمر الى الأبد فى عملية التقسيم ، لكن المكان والزمان لا يندرجان فى التجزية
كقسمة لا متناهية .

ويعد هذه التمهيدات يمكننا أن ننتقل لننظر فى الموضوع الرئيسى
للفيزياء وهو سلم الوجود ، علينا أن نلاحظ فى المقام الأول أنه سلم للقيم
أيضا . فما هو أرقى فى سلم الوجود له قيمة أكبر لأن مبدأ الصورة متقدم
أكثر منه . ويتضمن هذا أيضا نظرية فى التطور ، فلسفة للترقى . أن الأدنى
يتطور الى الأرقى . وعلى أية حال أنه لا يترقى ويتطور هكذا فى الزمن . أن
الصورة الأدنى تنتقل فى الوقت المناسب الى الصورة الأرقى ، لكن هذا
ليس الا اكتشافا فى الأزمنة الحديثة ، ومثل هذ التصور كان مستحيلا بالنسبة
لأرسطو ، فعنده أن الاجناس والانواع خالدة ليس لها بداية أو نهاية .
الناس الافراد يولدون ويموتون لكن النوع الانسانى لا يموت أبدا وهو
يظل موجودا دائما على الأرض ، والشئ نفسه حقيقى بالنسبة للنباتات
والحيوانات . ولما كان الانسان موجودا دائما فأنه لا يتطور فى الزمن من

وجود أدنى . ليس هناك مجال هنا لاداروينية ، فبأى معنى اذن تكون نظرية أرسطو هنا نظرية فى التطور أو الترقى ؟ العملية الواردة ليست عملية زمانية ، انها عملية منطقية والتطور هو تطور منطقي . ان الأدنى يحتوى الارقى دائما بالامكانية . ان الانسان موجود فى الفرد بالامكان . والارقى يحتوى الأدنى فعليا — الانسان هو فرد ولكن هناك اضافة أيضا . وما هو موجود ضمنا فى الصورة الأدنى موجود جهرة فى الصورة الارقى ، والصورة التى تتبدى بعناية وهى تفاضل من أجل الضوء فى الأخرى تحقق ذاتها فى الارقى . الارقى هو نفسه الأدنى لكنه الشيء نفسه بحالة اضافية أزيد . الارقى يعترض الأدنى ويعد أساسه . الارقى هو الصورة حيث الأدنى هو الهيولى . الارقى هو بالفعل ما يكافح الأدنى لكى يكونه . ومن ثم فان الكون كله هو سلسلة متصلة . انه عملية أو سيورة ، ليس عملية زمانية بل عملية خالدة . والحقيقة القصوى الوحيدة أى الله أو العقل أو الصورة المطلقة ينكشف دائما فى كل رحلة من تطوره . وعلى هذا فان كل المراحل يجب ان توجد جنبا الى جنب دوما .

والآن ان صورة الشيء هى تنظيمية ومن ثم فان الارقى فى سلم الوجود هو الأكثر تنظيميا ولهذا فان التفرقة الاولى التى تقدمها الطبيعة لنا هى بين ما هو عضوى وما هو غير عضوى . ولقد كان أرسطو هو مكتشف فكرة العضوية كما كان مخترع الكلمة . فى أسفل سلم الوجود توجد الهيولى اللاعضوية . والهيولى اللاعضوية هى أقرب شيء موجود للهيولى الهلامية المطلقة التى لا توجد بطبيعة الحال فى العالم اللاعضوى تسود الهيولى لدرجة ان ثلثهم الصورة ونحن نتوقع أن نرى الكلى وهو يعرض نفسه فيها بطريقة غامضة ومعتمة . اذن ما هى صورتها ؟ وهذا التساؤل يرد أيضا على نحو ما نتساءل عن وظيفتها أو غايتها أو نشاطها الجوهرى . ان غاية الهيولى اللاعضوية هى غاية خارجة عنها . الصورة لم تدخل فيها. حقا على الاطلاق وتظل خارجها . ومن ثم فان نشاط الهيولى اللاعضوى ليس الا الحركة فى المكان نحو غايته الخارجية وهذا هو ما تسميه فى الازمنة الحديثة الجاذبية . ولكن أرسطو يرى أن كل عنصر له حركته الخاصة والطبيعية ، وغايته انما يجرى تصورهما مكانيا فحسب

ونشاطه هو الحركة نحو « وضعه الملائم » وعندما يصل الى غايته يستقر .
ان حركة النار الطبيعية هي حركة للأعلى ، ونستطيع أن نسمى هذا مبدأ
التطير للأعلى مقابل الجاذبية ، ولقد تعرض أرسطو للنقد الرخيص بسبب
استخدامه المتكرر للطبيعي واللاطبيعي ، فلقد قيل أنه كان قانعاً بتفسير
عمليات الطبيعة بأن يطلق عليها تعبير « الطبيعي » . فإذا سألت شخصاً غير
متعلم لماذا تسقط الأشياء الثقيلة فقد يرد بقوله « أوه ! انها تسقط (بشكل
طبيعي) » وهذا يعني أن الإنسان لم يفكر في المسألة على الإطلاق ويعتقد
أن ما هو مألوف اليه تماماً هو أمر « طبيعي » ولا يحتاج لتفسير . ولقد
افهم أرسطو بأن تفكيره عقيم على هذا النحو . لكن الأمر ليس على هذا
النحو فاستخدامه لكلمة « طبيعي » لا يدل على نقص تفكيره فهنا نجد
فكرة . مما لا شك فيه أنه مخطئ تماماً في العديد من حقائقه . فمثلاً ليس
هناك مبدأ للتطير الأعلى في الكون كما يقول . ولكن هناك مبدأ للجاذبية
وعندما يقول أن من « الطبيعي » للأرض أن تتحرك للأعلى فإنه لا يعني أن
هذه الحقيقة مألوفة بل أن مبدأ الصورة أو عقل العالم يكشف نفسه هنا بعبارة
فيبحث حركة بلا هدف ولا غرض نسبياً في خط مستقيم . وعلى أية حال
إنها ليست بلا هدف على نحو مطلق فلا يوجد شيء في العالم هكذا والغرض هنا
هو بكل بساطة حركة الهيولى نحو غايتها قد لا يكون هذا صادقاً أو غير صادق
لتفسير الجاذبية ولكن هل كان هناك أحد في ذلك الوقت لديه تفسير
أفضل ؟

وهذا يعطينا أيضاً المفتاح للفرقة بين اللاعضوي والعضوي . إذا كانت
الهيولى اللاعضوية هي مالة غايته خارجة فإن الهيولى العضوية هي ماله
غاية في داخله . وهذا هو الطابع الجوهرى للعضوية أن تكون غايتها من
داخلها . إنها مبدأ تطوري ذاتي داخلي ومن ثم فإن وظيفتها ليست سوى
تحقق أو تكشف هذه الغاية الداخلية . فبينما لا نجد للهيولى اللاعضوية
نشاطاً سوى الحركة المكانية فإن الهيولى العضوية نشاطها هو النمو وهذا
النمو ليس مجرد الاضافة الآلية للهيولى العرضية كما نضيف رطلاً من الشاي
الى رطل من الشاي . إنها النمو الحقيقي من الداخل ، أنها تخريج لما هو
داخلي ، أنها تكشف ما هو ضمنى كامن . إنها جعل ما هو بالامكان جنيئنا
في العضوية يصبح بالفعل .

وهكذا نجد أن أدنى ما فى سلم الوجود هو الهولى اللاعضوية ومن بعدها الهولى العضوية حيث يصبح مبدأ الصورة حقيقيا ومحددا على أنه التنظيم الباطنى للشيء وهذا التنظيم الداخلى هو الحياة أو ما نسميه النفس للعضونة . وحتى النفس الانسانية ليست سوى تنظيم الجسم . والنفس بالنسبة للجسم بمقام الصورة بالنسبة للهولى . إذن مع العضوية نصل إلى فكرة النفس الحية . لكن هذه النفس الحية هى نفسها لها درجات أدنى وأعلى ، والوجود الأعلى هو تحقق أعلى لمبدأ الصورة . ولما كان الجوهرى للعضوية هو التحقق الذاتى فإنه سيعبر عن ذاته أولا فى الحفاظ على الذات . والحفاظ على الذات يعنى أولا الحفاظ على الفرد وهذا يعطى وظيفة التغذية . ثانيا أنه يعنى الحفاظ على النوع وهذا يعطى وظيفة التناسل . والدرجة الدنيا فى المملكة العضوية هى الأجهزة العضوية التى وظائفها الوحيدة هى التغذية والنمو وانجاب أفراد من نوعها ، وهذه هى النباتات . ويمكننا أن نلخص هذا بقولنا أن النباتات لها نفس غائية . ولقد كان أرسطو يعتزم كتابة بحث عن النباتات وهو عزم لم ينفذه وكل مالدیشا منه عن النبات متناثر فى كتبه الأخرى . ولو كان قد تفقد عزمه فيها لا شك فيه أننا كنا سنعرف خطئه . أن أرسطو كان سيبين كما فعل فى حالة الحيوانات أن هناك درجات أدنى وأرقى من العضوية فى المملكة النباتية ولكن سيحاول أن يتبع التطور فى تفاصيله من خلال أنواع النباتات المعروفة آنذاك .

والتالى فى سلم الوجود بعد النباتات الحيوانات ، ولما كان الأعلى يحتوى دائما الأدنى أن كان يكشف عن تحقق أبعد فى الصورة الخاصة به فإن الحيوانات تشترك مع النباتات فى وظيفتى التغذية والتكاثر . أماما هو مفرد بالنسبة للحيوانات وبها ترتفع على النباتات فهو أن لها احساسا . إذن فإن الإدراك الحسى لهذا هو الوظيفة الخاصة للحيوانات وهى لها نفوس غائية وحاسة . ومع الاحساس تظهر اللذة والالام لأن اللذة هى احساس سار والالام عكس هذا . ومن ثم يظهر الدافع للبحث عن السار وتجذب المؤلم ولا يمكن أن يتحقق هذا الا بقوة الحركة . وعلى هذا الاساس فإن معظم الحيوانات لها القدرة على التنقل الذى ليس لدى النباتات لأنها لا تتطلب الثقل نظرا لأنها غير حساسة بالنسبة للذة والالام .

ويحاول أرسطو فى كتبه عن الحيوانات أن يتحدث عن مبدأ التطور بالتفصيل موضحا ما هى الأجهزة العضوية الحيوانية الدنيا والعليا . ويربط هذا بوسائل التوالد التى تلجأ اليها الحيوانات المختلفة . أن توالد الجنس هو علاقة العضونة الارقى عن التكاثر بالتلقيح .

يبدأ سلم الوجود من الحيوانات الى الانسان والجهاز العضوى الانسانى يحتوى على مبادئ الأجهزة العضوية الأدنى بطبيعة الحال . ان الانسان يغذى نفسه وينمو ويكاثر نوعه ويتحرك وهو مزود بالادراك الحسى . لكنه يجب بالإضافة الى هذا أن تكون له وظيفته النوعية الخاصة التى تشكل تقدمه على الحيوانات ، وهذا هو العقل . العقل هو الغاية الملائمة الجوهرية والنشاط الملائم الجوهرى للانسان . ان نفسه غاذية وحساسة وعاقلة . لهذا ففى الانسان نجد أن عقل العالم الذى لا يستطيع أن يظهر الا فى الهوى اللامضوية كجاذبية وتطير للأعلى وفى النباتات كتغذية وفى الحيوانات كاحساس وظهر أخيرا فى صورته الحققة على نحو ما هو عليه حقا أى العقل . ان عقل العالم طالما أنه يكافح نحو النور فإنه يصل اليه ويصبح موجودا بالفعل فى الانسان ان العملية فى العالم قد نالت غايتها الحققة .

وفى الوعى الانسانى توجد درجات دنيا وعليا ولقد بذل أرسطو جهودا مضنية لتتبع هذه الدرجات من الأدنى للأعلى . وهذه المراحل الخاصة بالوعى هى ما تسمى عادة « الملكات » غير أن أرسطو يلاحظ أن من العبث التحدث عن (أقسام) للنفس كما فعل أفلاطون . فالنفس لما كانت كائنا لا ينقسم فإنه لا أجزاء لها . هناك جوانب مختلفة لنشاط الوجود الواحد نفسه ، مراحل مختلفة لتطوره . وهى لا يمكن فصلها . والملكة الدنيا — اذا كان علينا أن نستخدم هذه الكلمة — هى الادراك الحسى ، ان ما ندركه فى الشيء هو صفاته ، الادراك الحسى يخبرنا أن قطعة الذهب ثقيلة وصفراء الخ ، أما البنية الضمنية التى تحمل الصفات فلا يمكن ادراكها وهذا يعنى أن الهوى مجهولة والصورة هى المعروفة لأن الصفات جزء من الصورة . لهذا فان الادراك الحسى يحدث عند ما يطبع الشيء صورته على النفس وهذه المسألة هامة بالنسبة لما يتضمنه أكثر مما هى

هامة بالنسبة لما تقرره ^١ وهذا يكشف تماما التيار المثالي لتفكير أرسطو لأنه اذا كانت الصورة هي الشيء المعروف في الشيء فانه كلما كان هناك المزيد من الصورة أصبح الشيء معروفا أكثر ، والصورة المطلقة أى الله ستكون معروفة على نحو مطلق . ولما كان المطلق هو وحده المعروف والمعقول والمستوعب على نحو كامل والمتناهي والمادى مجهول بالمقارنة فان هذه وجهة النظر الجوهرية في المثالية وهذا على نقيض تام مع الفكرة الشائعة عن العقلانية القائلة ان المطلق هو المجهول والهيولى هي المعروفة . في المثالية المطلق هو العقل أو الفكر . فماذا يمكن معرفته على شكل معقول أكثر من العقل ؟ ماذا يمكن للفكر أن يفهم ان لم يكن الفكر ؟ وهذا لم يقرره أرسطو بالطبع ، لكنه وارد ضمن نظريته في الإدراك الحسى .

والتالى في السلم فوق الحواس الحسى المشترك . وليس لهذا شأن بما نقهه من تلك العبارة الا انه يرتبط بالصورة المتعمدة لصور الذاكرة وتنتقل هو جماع الاحساس المحورى حيث تتلاقى الاحساسات المعزولة وتترابط وتكون وحدة التجربة . لقد رأينا ونحن نتناول أفلاطون أن أبسط نوع للمعرفة مثل « هذه الورقة بيضاء » لا يتضمن الاحساسات المعزولة فحسب بل يتضمن مقارنتها وتقابلها ^٢ ان الاحساس المجردة لا تكون حتى الموضوعات لأن كل موضوع هو حزمة مجمعة من الاحساسات . فما يربط الاحساسات المختلفة وخاصة تلك التى نلقاها من أعضاء الحس المختلفة وما يعقد مقارنة وتفاضلا بينها ويحولها من خليط أعمى من الاوهام الى خيرة محددة وكون واحد هو الحس المشترك وأداته القلب .

وفوق الحس المشترك تأتى ملكة التخيل وأرسطو لا يعنى بهذا التخيل الخلاق عند الفنان بل يعنى قوة يملكها كل انسان لتشكيل الصور والأخيلة الذهنية . وهذا يرجع الى اثاره في عضو الحس تستمر بعد أن يكف الشيء عن التأثير .

والملكة التالية هي الذاكرة وهي مثل التخيل الا انه يرتبط بالصورة المتخيلة التعرف عليها على أنها نسخة من انطباع حس سابق . التذكر أرشى من الذاكرة تصور الذاكرة تترى بهدف من خلال العقل والتذكر هو الاثارة المتعمدة لصور الذاكرة وتنتقل من التذكر الى ملكة العقل التى يختص بها الانسان . غير أن العقل نفسه له درجتان : الدرجة الدنيا تسمى

العقل المنفعل والدرجة العليا تسمى العقل الفعال ، والعقل له قوة التفكير قبل أن يفكر بالفعل . وهذه القدرة الأخيرة هي العقل المنفعل والعقل هنا أشبه بقطعة ناعمة من الشمع لديها قدرة على تلقي الكتابة عليها لكنها لم تتلق الكتابة بعد . والفاعلية الإيجابية للفكر نفسه هي العقل الفعال . والمقارنة بالشمع لا يجب أن تضللنا فنفترض أن النفس لا تتلقى انطباعاتها إلا من الاحساس ، فالفكر الخالص هو الذى يكتب على الشمع .

والآن ان محصلة الملكات بصفة عامة هو ما يسميه النفس ، والنفس — كما رأينا — هي تنظيم أو صورة الجسم ببساطة . وكما ان الصورة لا تنفصل عن الهيولى فان النفس لا تستطيع أن توجد بدون الجسم ، انها وظيفة الجسم . وهي بالنسبة للجسم بمثابة البصر للعين . وبهذا المعنى نفسه يرفض أرسطو مذهب الفيثاغوريين وأفلاطون القائل أن النفس تتناسخ فى أجسام جديدة وخاصة فى أجسام الحيوانات فوظيفة الشيء لا يمكن أن تصبح وظيفة شيء آخر . والنفس بالنسبة للجسم هي بمثابة موسيقى الفلوت بالنسبة للفلوت نقيسه . انها الصورة التى يكون الفلوت بالنسبة لها الهيولى . وإذا جاز لنا أن نتحدث بشكل تشبيهى قلنا انها نفس الفلوت ويقول أرسطو انك تستطيع أن تتحدث بالمثل عن فن العزف بالفلوت وقد أصبح متجسدا فى سندان الحداد الذى صنعه والنفس تثقل الى جسم آخر وهذا يستبعد أيضا أى مذهب للخلود لأن الوظيفة تتلاشى مع الشيء ، وسوف نعود الى هذه النقطة بعد قليل . ولكن نستطيع أن نلاحظ فى الوقت نفسه أن نظرية أرسطو فى النفس لا تشكل تقدما كبيرا بالنسبة لنظرية أفلاطون محسب ، بل هي تشكل تقدما كبيرا أيضا بالنسبة للتفكير الشائع فى الوقت الحالى . فالتصور العادى للنفس الذى هو عين تصور أفلاطون هو أن النفس شيء . ولما كانت شيئا فانه يمكن أن توضع فى جسم وتأخذ منه كما يمكن صب النبيذ فى قنينة وسكبه منها ، والرابطة بين الجسم والنفس هي رابطة آلية خالصة فهما لا يرتبطان معا برابطة ضرورية بل بالقوة . وهما بطبيعهما لا ترابط بينهما ويصعب تبين السبب الذى يجعل النفس تدخل فى جسم أصلا اذا كانت فى طبيعتها شيئا منفصلا تماما . غير أن نظرية أرسطو للنفس هي أن النفس لا تنفصل عن الجسم باعتبارها صورة الجسم

وأنت لا يمكن أن تكون لك نفس بدون جسم والرابطة بينهما ليست آلية بل عضوية والنفس ليست شيئا يدخل فى الجسم ويخرج منه . انها ليست شيئا على الإطلاق فانها وظيفة . غير أن أرسطو فى هذا الصدد قام باستثناء لصالح العقل الفعال ، فكل الملكات الدنيا تتلاشى مع الجسم بها فى ذلك العقل المنفصل . أما العقل الفعال فهو خالد ولا يغنى وهو ليست له بداية وليست له نهاية وهو يأتى للجسم من الخارج ويفارقه عند الموت (١) ولما كان الله هو العقل المطلق فان عقل الانسان يصدر عن الله ويعود اليه بعد أن يكف الجسم عن أداء وظيفته . ولكن قبل أن نهلك لهذا الرأى عن الخلود الشخصى يفضل أن نتأمل فيه . ان كل الملكات الدنيا تتلاشى مع الموت بما فى ذلك الذاكرة . غير أن الذاكرة هى جزء جوهري من الشخصية فبدون ذاكرة تكون تجاربنا مجرد تتابع للاحاساسات المعزولة دون رابطة تربط بينهما . ان ما يربط تجربتى الماضية بتجربتى الحاضرة هو ان تجربتى الماضية هى تجربتى (أنا) ولكى تكون تجربتى أنا يجب تذكرها ، فالذاكرة هى الخيط الذى تتجمع فيه التجارب المعزولة والذى يجمعها فى وحدة هى ما أسميه نفسى أو شخصيتى . فاذا فنيت الذاكرة فانه لن تكون هناك حياة شخصية . ويجب أن نتذكر أن أرسطو لا يعنى بحسب أن ذكرى (هذه) الحياة سوف تطمس فى تلك الحياة المستقلة — اذا ألحنا على تسميتها هكذا . انه يعنى أنه فى الحياة المستقلة ذاتها العقل ليست له ذكرى عن ذاتة من لحظة الى أخرى . ولا يجب أن نكون قطعيين بما يفكر فيه أرسطو نفسه ، فيبدو أنه تجنب المسألة ، ومن المحتمل أنه اقتنع عن تشويش العقائد الشائعة عن هذا الموضوع . وعلى أية حال ليس لدينا رأى محدد منه ، وكل ما يمكن قوله هو أن موقفه لا يقدم مادة يستشف منها ايمانه بالخلود الشخصى فهذه المادة لا تتوفر لأن موقفه ينكر الاصرار على الذاكرة . زيادة على ذلك اذا كان أرسطو يعتقد حقا أن العقل شىء يدخل فى الجسم ويخرج منه وهو شىء استثنائى — بالمعنى الحرى — لمذهبه العام فى النفس ، فكل ما يمكن قوله هو أنه يحدث انقطاعا فجائيا فى السلم الفلسفى فهو بعد أن روج لمثل هذه النظرية المتقدمة يرتد الى الرأى الفج الذى عند افلاطون . ولما كان هذا غير محتمل فان التفسير الأكثر ترجيحاً هو أنه يتحدث هنا بطريقة تشبيهية بالكناية وربما يهدف استرضاء المتدينين وتجنب أى اضطراب عنيف للإيمان العام الشعبى . فاذا كان الامر هكذا فان عباراته

القائلة أن العقل الفعال خالد ويأتى من الله ويعود الى الله تعنى بكل بساطة أن عقل العالم خالد وأن عقل الانسان هو تحقق هذا عقل الخالد وهو بهذا المعنى « يأتى من الله » ويعود اليه . ويمكننا أن نضيف أيضا أنه لما كان الله لا يجب اعتباره فردا موجودا — بالرغم من أنه حقيقى — فلا يجب التفكير فى العودة اليه كاستمرار الوجود الفردى . أن الخلود الشخصى لا يتمشى مع أساسيات مذهب أرسطو ولا يجب أن نفترض أنه يناقض نفسه بهذه الطريقة . ومع هذا إذا استخدم أرسطو اللغة التى يبدو أنها تتضمن الخلود الشخصى فإن هذا ليس بلا معنى وليس بلا خيانة ، فهو أمر حقيقى بالنسبة له كما هو بالنسبة للآخرين أن النفس خالدة لكن الخلود لا يعنى الاستمرارية فى الزمن ، أنه يعنى اتلازمائية . والعقل حتى عقلنا — لا زمانى . والنفس لها خلود فيه ، انها «خلود فى خلال ساعة» وهذا هو ما يقيم الفرق بين الانسان والحيوانات .

لقد تتبعنا سلم الوجود من الهوى غير العضوية عبر النباتات والحيوانات الى الانسان فهاذا اذن : ما هى الخطوة التالية — ام ان السلم يتوقف هنا ؟ هنا نجد نوعا من الانقطاع فى مذهب أرسطو عند هذه النقطة مما أدى بالكثيرين الى القول ان الانسان هو قمة السلم . وبقية فيزياء أرسطو تتناول ما هو خارج أرضنا مثل النجوم والكواكب . وهذا العلم يتناولها كما لو كانت موضوعا مختلفا لا شأن له بسلم الوجود والأرض الذى بحثنا فى أمره ولكن لا يجب أن ننسى هنا حقيقتين الأولى هى أن كتابات أرسطو قد وصلت إلينا مبثورة وناقصة فى حالات عديدة . والثانية : هى أن لأرسطو عادة غريبة فى كتابة رسائل منفصلة عن الأجزاء المختلفة لمذهبه وهو يحذف الاشارة الى الترابط الذى بينها ان كان مثل هذا الترابط موجود بلا شك .

وبالرغم من أن أرسطو نفسه لم يقل هذا الا أن هناك دواع طيبة للاعتقاد أن التفسير الحقيقى لمعناه هو أن سلم الوجود لا يتوقف عند الانسان وأنه لا توجد فجوة فى السلسلة هنا . بل تنطلق من الانسان من خلال الكواكب والنجوم صعدا الى الله نفسه مع ملاحظة أن أرسطو مثل أفلاطون يعتبر الكواكب والنجوم كائنات الهية . وهذا الراى بمقتضى منطق مذهبه أن السلم له هوى هلامية فى أسفله وصورة لا مادية فى قمته ، ويجب

الانتقال من الواحد الى الآخر . ومن الجوهرى بالنسبة لفلسفته أن الكون هو سلسلة مستمرة واحدة وليس هناك موضع لوجود ثغرة بين الانسان والكائنات الاعلى . ثم أن الامر ليس كما لو كانت الحياة الارضية تشكل سلمها والاجرام السماوية ليس بينها سلم للاعلى والادنى . ليس الامر هكذا فالاجرام السماوية لها درجات فيها بينها فالاعلى يرتبط بالادنى ارتباط الصورة بالهيولى ومن ثم فان النجوم اعلى من الكواكب . فاذا افترضنا أن التطور يتوقف عند الانسان فان ما يكون لدينا هو فجوة فى المنتصف وهناك سلم أسفلها (و) سلم فوقها . والامر أشبه بجسر على شريط من الماء طرفاه متصلان بالأرض لكنه مكسور فى منتصفه . ويتضمن الاستكمال الطبيعى لهذا البناء شغل الفجوة . وبالإضافة الى هذا عندنا دليل هام واضح فان أرسطو بفكرته القيمة فى التطور إنما يؤلف نظرية غريبة وعابثة دون شك وهى أننا نجد فى سلم الكون أن الوجود الادنى يتواجد فى المنتصف والوجود الأرقى يتواجد فى المحيط وبصفة عامة يكون الأرض خارج الادنى حتى أن الكون الممتد هو نظام من المجالات متحدة المركز ويرتبط المجال الخارجى بالمجال الداخلى ارتباط الارقى بالادنى وارتباط الصورة بالهيولى . وفى مركز الكون توجد الأرض ولما كانت هى العنصر الأدنى فانها موجودة فى المنتصف ثم تأتى طبقة من الماء ثم الهواء ثم النار . وبين الاجرام السماوية يوجد ستة وخمسون سيارا والنجوم خارج الكواكب ومن ثم فهى كانت أرقى . وتمشيا مع هذا البناء فان الكائن الاعلى أو الله خارج الاطار الخارجى للسيارات . وواضح فى هذا البناء أن الانتقال من مركز الأرض الى النجوم يشكل استمرارا مكانيا ومن المستحيل مقارنة النتيجة المستخلصة وهى أنه يشكل استمرارا منطقيا أيضا أى أنه لا يوجد انقطاع فى سلسلة التطور .

ليست هذه كلمات أرسطو ولكنها تفسيرا لمقصده وهو تفسير سليم دون شك ومن ثم يستنتج أن الانسان ليس هو قمة سلم الوجود . ويعد الانسان تأتى الاجرام السماوية . وتشمل الكواكب الشمس والقمر الذى يدور حول الأرض فى اتجاه عكس اتجاه النجوم . ويعد هذا فى سلم الوجود تأتى النجوم . ولا نحتاج الى أن نعرض بالتفصيل للسنة وخمسين سيارا . والنجوم والكواكب كائنات إلهية ، ولكن هذا مصطلح نسبى ، فالانسان كمالك للعقل هو أيضا إلهى لكن الاجرام السماوية أشد فى هذا

المجال وهذا يعنى أنها أكثر عقلانية عن الانسان وأرقى فى سلم الوجود
وهى تعيش حياة كاملة ومنعمة على نحو مطلق وهى خالدة لا تفنى لأنها هى
التحقق الذاتى الأقصى للعقل الخالد . ولا يحدث الموت والفساد ألا على
هذه الارض وهذا يؤكد دون شك ما فى فلسفة أرسطو من وجود هوة بين
الانسان والنجوم وأنها هوة حقيقية ولا تتكون الاجرام السماوية من العناصر
الاربعة بل من عنصر خامس ، من جوهر يسمى الاثير وهو يشبه جميع
العناصر من أن له حركته الطبيعية ولما كان هو أشد العناصر كمالا فان
حركته يجب أن تكون كاملة ، ويجب أن تكون حركة خالدة لأن النجوم
كائنات خالدة وهى لا يمكن أن تكون حركة فى خط مستقيم لأن الخط لا ينتهى
أيضا ومن ثم لن يكون كمالا على الإطلاق — والحركة الدائرية وحدها
هى الكاملة وهى خالدة لأن نهايتها وبدايتها واحدة . ومن ثم فإن الحركة
الطبيعية للأثير دائرة والنجوم تتحرك فى دوائر كاملة .

فإذا تركنا النجوم فأننا نصل الى ذروة السلم الطويل من الهيولى
الى الصورة وهنا نجد الصورة المطلقة أو الله . ولما كانت الهيولى الهلالية
ليست شيئا موجودا فان الصورة اللامادية ليست موجودة أيضا —
ان الله — لهذا — ليس موجودا فى عالم المكان والزمان على الإطلاق .
ولكن مما يدعو الى التفكير أن أرسطو لا يكف عن اعطائه مكانا خارج
الفلك الخارجى وما هو خارج الفلك ليس مكانا فكل مكان وكل زمان داخل
هذا الكون الدنيوى ولهذا فان المكان مقناه . والله يجب أن يكون خارج
الفلك لأنه أعلى موجود والأعلى يأتى دائما خارج الأدنى .

ولقد وصفنا الآن سلم التطور بكامله ، فإذا ألقينا نظرة ثانية عليه نستطيع
أن نبين دلالاته الباطنية فالمطلق هو العقل ، الصورة اللامادية . وكل شئ فى
العالم هو فى جوهره عقل . وإذا أردنا أن نعرف الطبيعة الجوهرية حتى
لهذه الأرض الباردة فإن الجواب هو أنها عقل وان كان هذا الرأى لم
يقله أرسطو حيث أن الهيولى عنده هى مبدأ منفصل لا يمكن رده الى الصورة
والعملية الكونية الكلية للأشياء ليست سوى صراع العقل للتعبير عن ذاته
ويصبح موجودا فى العالم . وهذا يحدث بالفعل لأول مرة على نحو
مقارب فى الانسان وعلى نحو كامل فى النجوم . ان العقل لا يستطيع

أن يعبر من ذاته في الكائنات الأدنى إلا كاحساس (حيوانات) أو كغذية (النباتات) أو كجاذبية وعكسها (الهيولى غير العضوية) .

وقد قيمة نظرية أرسطو في التطور قيمة هائلة والتفاصيل ليست هي ما يهم . وأن تطبيق المبدأ في عالم المادة والحياة لا يمكن اتخاذه بشكل مرض في الحالة التي كانت موجودة آنذاك في العلم الفيزيائي ، بل لا يمكن تطبيقه بكمال حتى الآن . والعلم بكل شيء هو وحده الذي يستطيع أن ينهي هذا البناء . لكن ما يهم هو المبدأ نفسه ، وبصدد أنها من أكثر التصورات قيمة في الفلسفة ربما ينضج أكثر أذ قارناها أولا بالنظريات العلمية المحدثة عن التطور . وثانيا بجوانب معينة من وحدة الوجود الهندوكية .

فما هو الشيء المشترك بين أرسطو وبين كاتب مثل هيربرت سبنسر ؟ التطور عند سبنسر هو حركة مما هو غير محدد وغير متماسك ومتجانس إلى ما هو محدد ومتماسك ومتغير . ونحن نجد كل هذا عند أرسطو وإن كانت كلماته مختلفة ، وهو يسبى هذا حركة من الهيولى إلى الصورة . وهو يصف الصورة بأنها ما يعطى تحديدا للشيء . والهيولى هي الجوهر غير المحدد والشكل هو الذي يعطى الهيولى التحديدية . ومن ثم فعنده أيضا أن الموجود الأرقى أكثر تحديدا لأن به المزيد من الصورة وتلك الهيولى هي المتجانس والصورة هي المتغير . ونحن نرى أنه لا توجد في الهيولى أية فروق لانه لا توجد صفات وهذا هو نفس قولنا أنه متجانس ، والتغير أي الفرق إنما يفتح من الصورة . والتماسك هو نفس قولنا التنظيم ولقد عرف أرسطو نفسه صورة الشيء بأنه تنظيمية ، وعنده — كما عند سبنسر — الموجود الأرقى هو ببساطة ذلك الذي هو أكثر تنظيما . وكل نظرية في التطور تعتمد أساسا على فكرة العضوية ، ولقد اخترع أرسطو الفكرة والكلمة . ولم يطور سبنسر المسألة أكثر من هذا بالرغم من أن المعرفة الفيزيائية الأكثر تقدما في زمنه مكنته من تصوير النظرية بمزيد من الوضوح .

ولكن بطبيعة الحال الفرق الكبير بين أرسطو والمحدثين هو أن أرسطو لم يخمن ما اكتشفه المحدثون إلا وهو أن التطور ليس فحسب تطورا منطقيا ، بل هو حقيقة في الزمن . وأرسطو عرف ما المقصود بالعضوية

الأرقى والأدنى كما يعرفها داروين ولكنه لم يعرف أن العضونة الدنيا تستحيل بالفعل إلى العضونة الأرقى على مدى السنين . غير أن هذا — رغم وضوحه — ليس هو في الحقيقة — الفرق الأهم بين سبنسر وأرسطو . أن الفرق الحقيقي هو أن أرسطو نفذ بعمق أكبر إلى فلسفة التطور عن العلم الحديث ، ويتمثل هذا في أن العلم الحديث ليست له فلسفة في التطور على الإطلاق . فالمسألة الأساسية هنا — إذا تحدثنا عن الكائنات الأرقى والأدنى — هي ما الأساس العقلاني الذي يجعلنا نطلق عليها الأرقى والأدنى ؟ أن كون الأدنى ينتقل في الزمن إلى الأعلى هو بلا شك واقعة مهمة لاكتشافها لكنها تصبح بلا أهمية بجانب المشكلة المطروحة فعلى حل تلك المسألة يتوقف ما إذا كان الكون يعد عقيما وبلا معنى ولا عقلانيا أم علينا أن نثبت فيه النظام والخطأ والفرض . فهل مذهب سبنسر نظرية تطور أصلا ؟ أم أنه بالاحرى بكل بساطة نظرية تغير ؟ أن شيئا ما يشبه القرد قد أصبح إنسانا ، فهل هنا تطور أي هل هناك حركة من شيء أدنى حقا إلى شيء أرقى حقا ؟ أم أنه مجرد تغير من شيء مختلف إلى شيء مختلف آخر ؟ في الحالة الأخيرة لا يكون هناك أدنى فرق في أن يصبح الفرد إنسانا أو أن يصبح الإنسان قردا ، فالأثنان سواء ، هنا نجد مجرد تغير من توأم إلى توأم آخر . والتغير لا معنى له وليست له دلالة .

أن كل ما يفعله المذهب الحديث في التطور ليس إلا جعل العالم أكثر معقولة ، ليس إلا تطورا إلى (فلسفة) للتطور باظهار وجود تطور لا مجرد تغير وهذا لا يحدث إلا بإعطاء أساس عقل للاعتقاد أن بعض أشكال الوجود أرقى من الأخرى . ولنضع المسألة بوضوح . لماذا يكون الإنسان أرقى من الحصان أو لماذا يكون الحصان أرقى من الأسفنج ؟ ماذا أجبت على هذا السؤال كانت لديك فلسفة التطور ، وإذا فشلت في الإجابة فإن تكون لديك هذه الفلسفة ، أن رجل الشارع قد يقول أن الإنسان أرقى من الحصان لأنه لا يأكل العشب بل يفكر ويتدبر ويمتلك الفقه والعلم والدين والأخلاقيات . فإذا سأله لماذا هذه الأمور أرقى من أكل العشب فلن تحظى بجواب ، ونحن نستدير منه إلى اسبنسر وسألتها سنحصل على نوع من الجواب . الإنسان أرقى لأنه أكثر تنظيما ، ولكن لماذا يكون من الأفضل زيادة التنظيم ؟ ليس لدى العلم جواب . وإذا ضغطت للحصول على جواب فقد يقول العلم « لا يوجد في

واقع الأشياء أرقى أو أوفى ، وما قصد به الأرقى والأدنى هو ببساطة زيادة التنظيم أو قلته ، الأرقى والأدنى مجرد تشبيهين ، وهما طريقة الإنسان في النظر إلى الأشياء ، ونحن نسمى على نحو طبيعي الأرقى ما هو أقرب إلينا ، ولكن من وجهة النظر المطلقة لا يوجد أرقى وأدنى . ولكن هذا يعنى رد الكون إلى مستشفى مجانيين ، فهذا يعنى عدم وجود غرض وعدم وجود عقل فى أى شىء يحدث ، والكون فى هذه الحالة لا عقل ، وما من تفسير يكون ممكنا ، والفلسفة مقيمة بل ليست الفلسفة وحدها بل الأخلاقيات وكل شىء آخر أيضا . وإذا لم يكن هناك أرقى وأوفى حقا فلا يوجد شىء اسمه أفضل وأسوأ ، وسواء أن تكون قاتلا أو تكون قديسا ، والشر هو والخير سواء ، وبدل أن تسعى لتكون قديسين وسياسيين وفلاسفة يمكن بالمثل أن نلعب بالبلى لأن كل هذه القيم الخاصة بالأرقى والأدنى هو مجرد أوهام ، أنها مجرد « طريقة الإنسان في النظر إلى الأشياء » .

أذن ليس لدى أسبازر أى جواب عن السؤال . لماذا التنظيم الأكثر هو الأفضل . وهكذا نستدير أخيرا إلى أرسطو وهو لديه جواب . يرى أنه لا معنى للحديث عن التطور والتقدم والأرقى والأدنى (ألا فى إطار العلاقة بغاية) لا يوجد شىء اسمه تقدم إلا إذا كان تقدما نحو شىء ، والجسم الذى يتحرك دون غرض فى خط مستقيم خلال المكان اللامتناهى لا يتقدم ، ويمكن أن يكون هنا أو على بعد ميل والأمران سيان وهو فى أى من الحالىن لتس أقرب إلى أى شىء . ولكن إذا كان يتحرك نحو نقطة محددة فاننا يمكننا أن نسمى هذا تقدما . وكل ميل تتحركه يزداد اقترابا من غايته . وهكذا إذا كان يجب أن تكون لدينا فلسفة للتطور يجب أن تكون غائية . وإذا لم تكن الطبيعة تتقدم نحو غاية فلن يكون هناك شىء أقرب أو أبعد ، لا يوجد شىء اسمه أرقى أو أدنى ، لا يوجد تطور . فما هى الغاية إذن ؟ يقول أرسطو أنها تحقق العقل ، أن الوجود الأدنى هو العقل الخالد ولكن هذا ليس موجودا بل يجب أن يأتى إلى الوجود أنه يلعب نفسه بغموض على أنه جاذبية لكن هذا أبعد ما يكون عن غايته التى هى وجود العقل كمعقل فى العالم ، وهو يزداد قريبا فى النباتات والحيوانات وهو يصل على نحو تقريبي فى الإنسان الآن الإنسان هو العقل الموجود ولكن لا معنى فى

الكون للتوقف عندما يصل الى غايته (وهنا يأتى الاعتراض المعتاد على الفائية) * ان الارقى هو الأكثر عقلانية والأدنى هو الأقل عقلانية . فاذا اصلنا تساؤلنا : « لماذا يكون أفضل ان تكون الأمور أكثر عقلانية ؟ » نجد أننا لا نستطيع ان نسأل مثل هذا السؤال ويكون سؤالنا عبثا لاننا نسأل عن سبب عقلى للعقل . ان التساؤل لماذا يكون من الأفضل ان تكون الأمور عقلانية يعنى بكل بساطة : « لما يكون العقل عقلانيا ؟ » . ان الشك فيه لهو تناقض ذاتى أو فلنطرح المسألة بطريقة أخرى : العقل هو المطلق ، والتساؤل لماذا يكون من الأفضل ان تكون الأمور عقلانية يعنى أن المطلق يجب التعبير عنه فى اطار شئ يتجاوزه ومن ثم فإن العلم الحديث ليس فيه فلسفة للتطور على حين أن أرسطو كانت لديه مثل هذه الفلسفة (١) .

والفكرة الرئيسية فى وحدة الوجود هو أن كل شئ هو الله ، فبرودة الأرض الهية لأنها تجل للرب . وهذه الفكرة طيبة وهى فى الحقيقة جوهرية للفلسفة . ونحن نجد فيها أرسطو نفسه حيث أن العالم كله بالنسبة له هو تحقق العقل والعقل هو الله . ولكنها أيضا فكرة خطيرة اذا لم يعقبها سام للقيم مؤسس تأسيسا عقلانيا . ولا شك أن كل شئ موجود هو ربانى بمعنى ما من المعانى ولكن اذا تركنا الأمر عند هذا فسوف يترتب على أنه لما كان كل شئ الهيا بالتساوى الا يوجد أرقى وأدنى . فاذا كانت برودة الأرض مثل أقدس انسان هو الله وليس هناك المزيد لنقوله فكيف إذن يكون القدس أرقى من برودة الأرض ؟ لماذا يناضل الانسان من أجل الأشياء الأرقى اذ كانت كل الأشياء فى الواقع راقية بالتساوى ؟ لماذا يجب تجنب الشر اذا كان الشر تجليا لله شأنه فى هذا شأن الخير ؟ ان مجرد وحدة الوجود يجب أن تنتهى بالضرورة الى هذا الموقف الخطر ، وهذه النتائج الميتة تفسر السبب الذى يجعل الهندوكية بكل تفكيرها الراقى تتيح مكانا لعبادة البقر والشعابين وهى بكل رفعتها الخلقية التى لا شارة فيها تسمح فى داخلها بأشد أنواع الكراهية . كل هذه الصفات ترجع الى أن وحدة الوجود تضع الأشياء جميعا على قدم المساواة على أنها الهية .

(١) انظر : ه. اس . ماكران : مذهب هيغل فى المنطق الصورى .
المدخل : فصل عن تصور التطور وأنا مدين له بالكثير بالنسبة
للفقرات السابقة .

وليست المسألة أن الهندوكية ليس فيها مذهب للتطور واعتقاد في الأرقى والأدنى . فكما يعرف الإنسان أنها تقر بالإيمان بأن النفس في تناسخات الأرواح المتعاقبة قد تصعد إلى الأعلى إلى أن تلحق بالمصدر المشترك للأشياء جميعا . ليس هناك على الأرجح جنس للإنسان متوحش حتى أنه لا يشعر بأن هناك أرقى وأدنى وأفضل وأسوأ في الأشياء . لكن النقطة المهمة هي أنه بالرغم من أن للهندوكية سلمها من القيم ومذهبها في التطور ليس عندها أساس عقلي لها وبالرغم من أن لديها فكرة الأرقى والأدنى فإنه لأن هذه الفكرة بلا أساس تجعلها تنزلق ولا (تقبض) على الفكرة إطلاقا ومن ثم تنحدر إلى القول أن كل شيء الهى بالتساوى . والفكرة القائلة أن كل شيء هو الله والفكرة القائلة أن هناك أرقى وأدنى في الأشياء متعارضتان وهما نظريتان غير متناسقتين من النظرة الخارجية السطحية ، ومع هذا فكلاهما ضروريان ومهمة الفلسفة التوفيق بينهما ، وهذا ما فعله أرسطو وفشلت الهندوكية في عمله . لقد أكدت الفكرتين كليهما ولكنها فشلت في التوحيد بينهما ، فهي تؤكد الآن فكرة منهما وبعد فترة تؤكد الفكرة الأخرى ، وهذا مرتبط بطبيعة الحال بالقصور العام في التفكير الشرقي ، وهو مرتبط بالضبابية التي فيه . إن كل شيء مرئى ولكنه مرئى في ضبابية حيث تبدو كل الأشياء واحدا وحيث تتداخل الظلال ولا يكون لشيء حدود خارجية وحيث تنمحي حتى الفروق الحيوية . وعلى هذا فإن التفكير الشرقي رغم أنه يحتوى بشكل ما على كل الأفكار الفلسفية لا يقبض على أية فكرة بكلتا يديه فإن قبضته ترتخى ولا تقبض على أى شيء . والهندوكية مثل العلم الحديث لها مذهبها في التطور ولكن ليس لديها أية فلسفة للتطور .

(٥) فلسفة الأخلاق

(١) الفرد :

تسود فلسفة الأخلاق عند أرسطو نغمة قوية من الاعتدال العملى . وبينما تتجاوز تعاليم أفلاطون الأخلاقية الحدود العادية للحياة الإنسانية ومن ثم تضع في اليوتوبيات المثالية ، فإن أرسطو ينطلق لتقديم اقتراحات عملية . أنه يريد أن يتساءل عما هو الخير لكنه لا يقصد بهذا خيرا مثاليا يستحيل

تحقيقه على هذه الأرض بل الأخرى ذلك الخير الذى يوجب تحققه فى كل الظروف التى يجد الناس أنفسهم فيها . وهكذا نجد أن نظريتى أفلاطون وأرسطو الأخلاقيتين إنما تعبران عن خصائص الرجلين وطبيعتهما . أن أفلاطون يحتقر عالم الحس ويسعى إلى أن يتجاوز تمامها إلى ما وراء الحياة المشتركة للحواس . وأرسطو يحبه للوثائق وما هو عينى يظل مرتبطا بحدود التجربة الانسانية الفعلية .

المشكلة الأولى فى فلسفة الأخلاق هى طبيعة الخير الأقصى ، انفسا نرغب فى شيء من أجل شيء آخر ونحن نرغب هذا الشيء الآخر من أجل شيء ثالث . ولكن اذا كانت هذه السلسلة من الوسائل والغايات تستمر إلى ما لا نهاية إذن فإن الرغبات كلها والأفعال كلها عقيمة وبلا هدف ، ولابد من وجود شيء واحد نرغبه لا من أجل شيء آخر بل نرغبه لجدارته هو . فما هى هذه الغاية فى ذاتها ، ما هو هذا الحد الأقصى الذى يستهدفه كل النشاط الانسانى ؟

يقول أرسطو كل انسان متفق بشأن اسم هذم الغاية ، انها السعادة أن ما يبحث عنه الناس جميعا وما هو دافع كل أفعالهم وما يرغبونه فى ذاته لا من أجل شيء آخر هو السعادة ، ولكن بالرغم من أنهم جميعا يتفقون فى الاسم فإنهم غير متفقين فيما عداه . والفلاسفة أنفسهم يختلفون كثيرا بشكل لا يقل عن العجالة فى معنى كلمة السعادة هذه . بعضهم يقول انها حياة اللذة وآخرون يقولون انها تقوم فى التخلّى عن اللذات . البعض يوصى بنوع من الحياة وآخرون يوصون بنوع آخر منها .

وعلىنا أن نكرر هنا التحذير الضرورى الذى قلناه فى حالة أفلاطون الذى هو الآخر يسمى الخير الأقصى باسم السعادة . ولا يجب أن نخلط مذهب أرسطو بمذهب المنفعة العامة كما فعلنا مع أفلاطون . أن النشاط الخلقى عادة ما يصاحب بشعور ذاتى بالمتعة . والأزمة الحديثة تعطى السعادة انطباعا بالشعور بالمتعة ولكن كانت عند اليونان نشاطا خلقيا . والفعل لا يكون خيرا عند أرسطو لأنه يسبب المتعة بل بالعكس انه يسبب المتعة لأنه خير . ويذهب مذهب المنفعة العامة إلى أن المتعة هى أساس القيمة الخلقية ، ولكن المتعة عند أرسطو هى نتيجة القيمة الخلقية . وهكذا عندما يقول لنا أن الخير الأقصى هو السعادة فأنه لا يقول لنا شيئا عن طبيعتها بل كل ما هنالك

أن يطبق اسما جديدا عليها . ولا يزال علينا أن نتساءل عن طبيعة الخير . وكما يقول هو نفسه كل فرد متفق حول الاسم نكن المشكلة الحقيقية هى محتوى هذا الاسم .

وحل أرسطو لهذه المشكلة ينبع من المبادئ العامة لفلسفته ، لقد رأينا فى الطبيعة أن كل موجود له غاية محددة بالملائمة والحصول على هذه الغاية هو وظيفته الخاصة ، ومن ثم فإن الخير لكل موجود يجب أن يكون الأداء الشديد لوظيفته الخاصة . ولا يقوم خير الإنسان فى لذة الحواس فلاحساس هو الوظيفة النوعية للحيوانات لا الإنسان ، أما وظيفة الإنسان النوعية فهى العقل ، ومن ثم فإن نشاط العقل هو الخير الأقصى ، الخير للإنسان . وتقوم الأخلاقيات فى حياة العقل . ولكن المقصود بهذه بالدقة هو ما سوف نتبينه .

ليس الإنسان حيوانا عقليا محسب ، فلما كان موجوداً أرقى فانه يحتوى فى داخله على ملكات الموجودات الأدنى أيضا . فهو مثل النباتات فاذا ومثل الحيوانات حساس ، فالانفعالات والشهوات جزء عضوى فى طبيعته . ومن ثم فإن الفضيلة نوعان : الفضائل العملية توجد فى حياة العقل وحياة الفكرة والفلسفة ، وهذه الفضائل العقلية يسميها أرسطو الفضائل العقلية . ثانيا الفضائل الأخلاقية الملائمة تقوم فى اخضاع الانفعالات والشهوات لسيطرة العقل . والفضائل العقلية هى الأعلى حيث تعمل الوظيفة النوعية للإنسان ولأن الإنسان العاقل يشبه الله الذى حياته هى حياة الفكر الخالص .

ولهذا تقوم السعادة فى ربط الفضائل العقلية بالفضائل الأخلاقية وهى وحدها التى لها قيمة كبرى للإنسان . ومع هذا فبالرغم من أن أرسطو يضع السعادة فى الفضيلة فانه بطريقته العملية المتسعة لا يتغافل عن أن للخيرات الخارجية والظروف تأثيرا عميقا على السعادة ولا يستطيع أن يتجاهلها كما حاول الكليون . وهو لا يعتبر الأمور الخارجية لها قيمة فى حد ذاتها ، فما هو خير فى ذاته ، ما هو غاية فى ذاتها هو وحده الفضيلة غير أن الخيرات الخارجية تساعد الإنسان فى سعيه للفضيلة . أن الفقر والمرض والتفاسسة من جهة أخرى تثقل من جهوده ولهذا ، بالرغم من أنها

أمور خارجية في حد ذاتها فانها قد تكون وسيلة للخير ، ومن ثم لا يجب الحط من شأنها ونبذها . ان الثروات والأصدقاء والصحة والحظ الجليل ليست هي السعادة لكنها شروط سلبية للسعادة وبها تكون السعادة في متناولنا وبدونها يكون احرازها صعبا ومن ثم فان لها قيمة .

ولا يفضل أرسطو القول عن الفضائل العقلية ولهذا يمكننا ان ننقل في التو الى الموضوع الرئيسي لمذهبه الأخلاقى وهو الفضائل الأخلاقية وهذه الفضائل تقوم في تحكم العقل في الانفعالات . ولقد كان سقراط مخطئا في تأييده للقول ان الفضيلة عقلية تماما وانها لا تحتاج الا للمعرفة وأن الانسان اذا فكر بشكل سليم فانه يسلك بشكل سليم . ولقد نسى وجود الانفعالات التي لا يمكن السيطرة عليها بسهولة . فالانسان قد يزن الأمور بالعقل بشكل كامل وقد يثير له عقله الى الطريق الصحيح لكن انفعالاته يمكن ان تكون لها اليد العليا وتحرفه عنه فكيف اذن يمكن للعقل ان يحرز السيطرة على الشهوات ؟ بالممارسة فحسب . ليس هناك سوى الجهد المتواصل والتدريب المستمر للسيطرة على النفس وبهذا وحده يمكن استئناس الانفعالات فاذا خضعت لامرأة الانسان أصبح التحكم فيها مسألة عادة . ويضع أرسطو كل تأكيده على أهمية العادة في الأخلاقيات فبالعادات الطيبة المهذبة وحدها يمكن للانسان ان يصبح خيرا .

فاذا كانت الفضيلة تقوم في سيطرة العقل على الشهوات فانها تتركب من مكونين : العقل والشهوة ، كلاهما يجب ان يكونا حاضرين ، يجب ان تكون هناك انفعالات حتى يمكن السيطرة عليها . ومن ثم فان المثال الزاهد لاستئصال الانفعالات تماما خاطيء كلية ، فانه يتغافل عن أن الصورة الأرقى لا تستبعد الصورة الأدنى . وهذا عكس تصور التطور — انها تتضمنها وتتجاوزها . ومثال الزهد ينسى ان الانفعالات هي جزء عضوي في الانسان وأن تدميرها يعنى جرح طبيعته بتدمير عضو من أعضائه الجوهرية ، والانفعالات والشهوات هي في الحقيقة هيولى الفضيلة والعقل صورتها ونظما نزع الزهد قائم في أنها تدمر هيولى الفضيلة وافترض ان الصورة يمكن ان تقف بذاتها . ان الفضيلة تعنى ان الشهوات يجب ان تخضع للسيطرة لا استئصالها . ومن ثم هناك تطرفان يجب تجنبهما . فالتطرف الأول هو محاولة استئصال الانفعالات والتطرف الآخر هو السماح لها بأن تصل الى

الفوضى . الفضيلة تعنى الاعتدال وهى تقوم فى اقلية وسيلة السعادة فيما يتعلق بالانفعالات وعدم السماح لها أن تكون لها اليد العليا على العقل ، ومع هذا يجب ألا تكون بلا انفعالات وشبهوات ، ومن هذا يترتب المذهب الأرسطى الشهير عن الفضيلة باعتبارها وسطا بين طرفين . وكل فضيلة تقع بين رذيلتين هما افراط وتفريط فى الشهوات فما هو المعيار هنا ؟ من الذى يحكم ؟ كيف يمكن لنا أن نعرف الوسط السليم فى أية مسألة ؟ ان التهايلات الرياضية لن تساعدنا هنا . ليست المسألة رسم خط مستقيم من طرف الآخر وإيجاد النقطة المتوسطة بالقياس . وأرسطو يرفض أن يضع قاعدة فى هذه المسألة ومن ثم فليست هناك قاعدة ذهنية نفضلها نستطيع أن نحدد الوسط الحق . وكل هذا يتوقف على الظروف وعلى الشخص نفسه . والوسط السليم فى حالة ما ليس هو الوسط السليم فى حالة أخرى ، وما هو معتدل عند انسان هو غير معتدل عند جاره ومن ثم فان المسألة متروكة لحكم الفرد الطيب . ومطلوب نوع من الحس الممتاز لمعرفة الوسط وهو ما يسميه أرسطو « البصيرة » وهذه البصيرة هى علة ومعلول الفضيلة معا . انها علة الفضيلة الآن من لدية البصيرة يعرف ما يجب أن يفعله ، وهى معلول الفضيلة لانها لا تتطور الا بالمحاولة ، والفضيلة تجعل الفضيلة سهلة وفى كل مرة يقرر الانسان باستخدام بصيرته ما هو الوسط بشكل صحيح يسهل عليه أكثر الفصل فى المسألة فى المرة التالية .

ولم يحاول أرسطو أن يقوم بتصنيف نسقى للفضائل كما حاول أفلاطون فهذه الخطاطية ضد الطابع العلى لتفكيره . انه يرى أن الحياة معتقدة للغاية حتى أنها لا يجب تناولها بهذه الطريقة . والوسط الصحيح مختلف فى كل حالة مختلفة ولهذا توجد فضائل عديدة بقدر ما فى الحياة من ظروف ولهذا فان قائمة الفضائل عنده ليس مقصودا بها أن تكون قائمة شاملة أنها مجرد تصوير وبالرغم من أن عدد الفضائل لا متناه الا أن هناك أنواعا من الفعل الخير محددة تماما لها أهمية دائمة فى الحياة حتى أصبح أسماء . وبمثال لبعض هذه الفضائل يصور أرسطو مذهبه فى الوسط . فمثلا الشجاعة هى وسط بين الجبن والتهور ، أى أن الجبن هو نقص البسالة والتهور افراط فى البسالة والشجاعة هى الوسط المعقول . والكرم هو وسط بين البخل والتبذير والطبع الجميل هو وسط بين فقدان

الروح والغضب والأدب وسط بين الوثاقة والخشوع والتواضع وسط بين التجرد من الخجل والحياء واعتدال المزاج وسط بين فقدان الاحساس والانخراط فى الشهوات .

ولا تكاد العدالة ترد فى هذه الخطاطية ، فهى فضيلة الدولة أكثر منها فضيلة الفرد ولقد ظن البعض أن المخصص لها فى « فلسفة الأخلاق » قد وضع خطأ . والعدالة نوعان : عدالة توزيع وعدالة تصحيح . والفكرة الأساسية فى العدالة هى تخصيص المزايا والمساوىء حسب الاستحقاق . وعدالة التوزيع هو اسباغ التكريم والمكافآت وفق قيمة الأفراد المستحقين . وعدالة التصحيح تتناول الجزاء والعقاب فإذا حصل الإنسان فدية دون وجه حق فإن الأشياء يجب أن تتعادل بأن تفرض عليه مساوىء مماثلة . وعلى أية حال . العدالة هى مبدأ عام وبها من مبدأ عام مكافئ لتعمد الحياة . ولا يمكن التكهن بالحالات الخاصة ، والتعديل الضرورى للعلاقات الإنسانية النابع من هذه القضية هو المساواة .

وأرسطو من دعاة حرية الإرادة . وهو يعترض على سقراط لأن نظرية سقراط فى الفضيلة ترقى من الناحية العملية الى أفكار الحرية . فعند سقراط أن من يفكر بسداد (يجب بالضرورة) أن يسلك بسداد . وإذا لم يستطع أن يختار الشر فإنه لا يستطيع أن يختار الخير لأن الإنسان ذا التفكير السديد لا يفعل السداد بالإرادة بل بالضرورة . ويؤمن أرسطو — بالعكس — أن الإنسان له حرية اختيار الخير والشر . ومذهب سقراط يجعل كل الأفعال غير ارادية ولكن فى رأى أرسطو الأفعال التى تؤدى تحت الأرقام غير ارادية . وعلى أية حال لم يثبت الصنعاب الخاصة فى نظرية حرية الإرادة التى جعلتها فى العصور الحديثة من أكبر المعضلات الدائمة ، الفلسفية ، ومن ثم فإن تناوله للموضوع ليست له قيمة بالنسبة لنا .

(ب) الدولة :

السياسة ليست موضوعا منفصلا عن فلسفة الأخلاق انها ليست سوى قسم آخر من الموضوع نفسه وليس هذا فنحسب لأن السياسة هى فلسفة أخلاق الدولة مقابل أخلاق الفرد بل لأن أخلاقيات الفرد غايةها حقا فى الدولة

وهي مستحيلة بدونها . ويتفق أرسطو مع أفلاطون في أن موضوع الدولة هو الفضيلة والسعادة الخاصتين بالمواطنين وهما مستحيلتان إلا في الدولة ، فالإنسان هو حيوان سياسى بالطبيعة وبرهان هذا امتلاكه للحديث الذى يكون بلا قيمة الا لكائن اجتماعى ، وتعبير « بالطبيعة » يعنى هنا نفس المعنى الذى فى جميع فلسفة أرسطو ، وهو يعنى أن الدولة هي غاية الفرد وأن النشاط فى الدولة هو جزء من الوظيفة الجوهرية للإنسان ، والدولة هي فى الواقع الصورة حيث الفرد هو الهوى . والدولة تقدم التربية فى الفضيلة والفرص الضرورية لممارستها وبدونها لن يكون الإنسان إنسانا على الإطلاق ، فانه يكون حيوانا متوحشا .

والأصل التاريخى للدولة يجده أرسطو فى الأسرة . أولا يوجد انفراد ويجد الفرد لنفسه رفيفا وتنشأ الأسرة . - والأسرة - فى رأى أرسطو - تشمل العبيد : فهو مثل أفلاطون لا يرى خطأ فى نظام العبودية . وعندما يتحد عدد من الأسر تتطور الى جماعة ريفية ويتجمع عدد من الجماعات الريفية فى المدينة أو الدولة . وبطبيعة الحال لا تمتد الفكرة اليونانية عن الدولة خارج نطاق المدينة .

مثل هذا هو اذن الأصل التاريخى للدولة ولكن مما له أهمية كبرى لفهم هذا الأصل فان هذا التساؤل من الأصل التاريخى لا شأن له - فى نظر أرسطو بالسؤال الأكثر أهمية عن ماهية الدولة . ان الدولة ليست مجرد تجمع الى للأسرة والجماعات الريفية ، و (طبيعة) الدولة لا يمكن تفسيرها بهذه الطريقة ، فبالرغم من أن الأسرة سابقة على الدولة فى الزمن فان الدولة سابقة على الأسرة وعلى الفرد من ناحية الفكر وفى الواقع الواقع الآن الدولة هي الغاية والغاية دائما سابقة على ما تكون هي لأن الدولة هي الغاية والغاية دائما سابقة على ما تكون هي بالنسبة له غاية . ان الدولة كصورة سابقة على الأسرة كهوى وبفلسفة الطريقة الأسرة سابقة على الفرد . ولما كان تفسير الأشياء لا يكون ممكنا الا بالغاية فان الغاية هي التى تفسر البداية ، والدولة هي التى تفسر الأسرة وليس العكس . لهذا فان الطبيعة الحققة للدولة ليس انها محصلة كلية للأفراد فهى ليست مثل كومة الرمال التى هي جماع الحبات . ان الدولة جهاز عضوى حقيقى وارتباط الجزء بالجزء ليس أليا بل عضويا .

ان الدولة حياة خاصة بها وأعضاؤها لهم حيواتهم الخاصة واردة في الحياة الأرقى للدولة . وكل أجزاء الجهاز العضوى هي نفسها أجهزة عضوية ولما كان الفرق بين العضوى وغير العضوى هو أن العضوى غايته في ذاته بينما غير العضوى غايته خارجية بالنسبة له فان هذا يعنى أن الدولة غاية في ذاتها وأن الفرد غاية في ذاته وأن الغاية الأولى تتضمن الغاية الثانية . وربما نعبر عن الفكرة نفسها بشكل آخر فنقول أنه في الدولة يجب اعتبار الكل والأجزاء على أنها أشياء حقيقية لها حيواتها الخاصة كغايات ولها حقوق متساوية ، وبالتالي هناك نوعان من الآراء عن طبيعة الدولة وهما خاطئان في رأى أرسطو . الرأى الأول : يستند الى تأكيد حقيقة الأجزاء لكنه ينكر الكل أو يعترف بأن الفرد غاية في ذاته لكنه ينكر أن تكون للدولة كشكل غاية أو أن لها حياة منفصلة خاصة بها . والرأى الثانى : الخاطيء هو بالعكس ويقوم في أنه لا يعطى الحقيقة الا للدولة ككل وينكر حقيقة الأجزاء أى الأفراد . والقول بأن الدولة هي مجرد تجميع ألى للأفراد وأنها تتكون من جماع للأفراد أو الأسر من أجل الحماية والمصلحة وأنها لا توجد الا من أجل هذه الأغراض هي أمثلة على الرأى الأول الخاطيء ، فمثل هذا الرأى يلحق الدولة بالفرد وتعامل الدولة كملجأ خارجى لضمان الحياة أو الملكية أو ملامعة الفرد . ان الفرد لن يوجد الا من أجل الفرد وليس غاية في ذاتها والفرد وحده هو الحقيقى والدولة هي غير الحقيقة لأنها مجرد تجميع للأفراد . وهذا الرأى ينسى أن الدولة جهاز عضوى وينسى كل ما يتضمنه هذا الجهاز العضوى ، وأرسطو كان ولا بد — على هذه الأسس — سيندد بنظرية العقد الاجتماعى الشائعة في القرن الثامن عشر وكذلك كان سيندد بالمثل بالنزعة الفردية المحدثه من أن الدولة لا توجد الا لضمان أن حرية الفرد لا تضمن إلا بحق الأفراد الآخرين في الحرية نفسها ، والرأى الآخر تصوره الدولة المثالية عند أفلاطون .، قلما كانت الأشياء التى قد ناقشناها تنكر حقيقة الشكل نجد رأى أفلاطون بالعكس ينكر حقيقة الأجزاء فعنده أن الفرد ليس شيئاً والدولة كل شيء ، تتم التضحية التامة بالفرد لصالح الدولة وهو لا يوجد الا (من أجل) الدولة ومن هنا يخطيء أفلاطون في اتهام الدولة على أنها الغاية الوحيدة وينكر أن الفرد هو غاية في ذاته . لقد تصور أفلاطون أن الدولة

وحدة متجانسة فيها تختفى الأجزاء اختفاء تاما .، لكن الرأي الحق هو أن الدولة كجهاز عضوى هى وحدة تحتوى التغاير . انها متماسكة لكنها متغايرة . وقد أخطأ أفلاطون أيضا بصدد رايه فى الأسرة خطأه فى رؤية فى الفرد . ان أرسطو يرى أن الأسرة مثل الفرد هى جزء حقيقى من كل اجتماعى . انها جهاز عضوى داخل جهاز عضوى ، وهى على هذا النحو غاية فى ذاتها ولها جداراتها الخاصة ولا يمكن ان تطمس ، غير ان أفلاطون استهدف محو الأسرة لصالح الدولة وهو باقتراحه شيوعية الزوجات وتربية الأطفال فى حصانات الدولة بعد عام من مولد الطفل كال ضربة مميتة للجزء الجوهري فى تنظيم الدولة ، ومن ثم فان أرسطو يؤكد نظام الأسرة الأعلى أساسا عاطفى بل على أسس فلسفية .

ولا يقدم أرسطو تصنيفا شاملا الأنواع الدولة المختلفة لأن أشكال الحكومة قد تكون مختلفة حسب الظروف التى تسببها . وتصنيفه مقصود به أن يحتوى فحسب على الأنماط البارزة . وهو يرى أن هناك ستة من هذه الأنماط ثلاثة منها حسنة ، والثلاثة الأخرى سيئة لأنها فسادات الأنماط الثلاثة الحسنة . وهذه هى : (١) الملكية حكم الشخص الواحد بفضل أنه أرقى فى الحكمة من جميع رفاقة حتى أنه يحكمهم * وفساد الملكية هو (٢) الطغيان ، حكم الشخص الواحد لا القائم على الحكمة والمقدرة بل على القوة . والنمط الخير الثانى هو (٣) الأرستقراطية وهى حكم القلة الأحكم والأفضل وشكلها الفاسد هو (٤) الأوليجارشية أو حكم القلة الفنية والقوية . (٥) الجمهورية الدستورية أو التيموقراطية تنشأ حيث يكون لدى المواطنين جميعا قدرات متساوية عادلة حيث لا بروز لفرد أو طبقة حتى أن الجميع يشتركون فى الحكم ، والشكل الفاسد لها هو (٦) الديمقراطية فبالرغم من أنها حكم الأغلبية والكثرة فانها تتميز أكثر بأنها حكم الفقراء .

وأرسطو على عكس أفلاطون لا يصور دولة مثالية . وهو يرى أنه ما من دولة واحدة هى فى ذاتها الأفضل ، وكل شىء يجب أن يتوقف على الظروف . فما هو أفضل الدول فى عصر وبلد لا يكون أفضلها فى عصر آخر وبلد آخر . زيادة على ذلك من العبث بحث الدساتير اليوتوبية . ان ما يهم فحسب عقل أرسطو السبوى والمتزن هو نوع الدستور الذى نأمل بالفعل أن نحققه . ومن بين أشكال الحكم الثلاثة الحسنة يعد الملكية أفضلها من الناحية النظرية .

ان حكم الانسان الحكيم والعاقل على نحو كامل سيكون افضل من أى شئ آخر . ولكن يجب أن نقتلع عن هذا الآن هذا غير عملي فمثل هؤلاء الأفراد الكاملون لا وجود لهم ، وليس إلا بين الشعوب البدائية نجد البطل ، الانسان الذى ترفعه جدارته الخلقية الكاملة فوق رفاهه حتى أنه يحكم على نحو طبيعى . والدولة الفاضلة التالية هى الأرستقراطية وتأتى فى الآخر — فى رأى أرسطو — الجمهورية الدستورية التى ربما تكون أفضل الدول الملائمة للاحتياجات الخاصة ومستوى تطور الدول — المدن اليونانية .

(٦) علم الجمال أو نظرية الفن

ليس لدى أفلاطون فلسفة نسقية فى الفن وآراؤه يجب جمعها من مصادر متناثرة . وأرسطو بالمثل لا يكاد يكون له مذهب وان كانت آراؤه أكثر ترابطا وبالرغم من أنه خصص دراسة نوعية هى « فن الشعر » لهذا الموضوع . وهذا الكتاب الذى انحدر إلينا فى شكل متناثر خاص كله للشعر وحتى فى الشعر نجد التفصيل قاصرا على الدراما . وما يجده من أرسطو عن موضوع علم الجمال يمكن تقسيمه تقسيما فجا الى قسمين . الأول : تأملات عن طبيعة ودلالة الفن بصفة عامة والثانى : تطبيق أكثر تفصيلا لهزم المبادئ على فن الشعر . وسوف نتناول هذين القسمين من الآراء بهذا الترتيب .

وحتى نعرف ماهية الفن يجب أولا أن نعرف ما ليس بفن ، أنه يجب تمييزه عن أوجه النشاط المتشعبة . أولا الفن يتميز عن الأخلاقيات فى أن الأخلاقيات معنية بالفعل والفن معنى بالانتاج : تقوم الأخلاقيات فى النشاط ذاته ، ويقوم الفن فى ذلك الذى ينتجه النشاط ، ومن ثم فإن الحالة العقلية للمثل ودوافعه ومشاعره الخ . هامة فى الأخلاق لأنها جزء من الفعل ذاته لكنها لا أهمية لها فى الفن فالشئ الجوهرى الوحيد هو أن يكون العمل الفنى جيدا مهما كان إنتاجه . ثانيا : يتميز الفن عن نشاط الطبيعة وإن كان يشبهها فى جوانب عدة ، ان الكائنات العضوية تنتج نوعها وفيما يتعلق بالانتاج فإن التوالد يشبه الفن لكن التوالد لا ينتج فى الكائن الحى إلا ذاته فالثبات ينتج نباتا والانسان ينتج انسانا . لكن الفنان ينتج شيئا مختلفا تماما عن نفسه ، أنه ينتج قصيدة أو صورة أو تمثالا .

والفن نوعان : نوع يستهدف استكمال عمل الطبيعة ونوع يستهدف خلق شيء جديد ، خلق عالم خيالى خاص به يكون نسخة من العالم الواقعى .
فى الحالة الاولى نجد فنونا مثل فن الطب . فحيث تفشل الطبيعة فى تقديم جسم سليم ، يساعد الطبيب الطبيعة ويكمل عملها الذى بدأته . وفى الحالة الثانية نصل الى ما يسمى فى الأزمنة الحديثة الفنون الجميلة وهو يسميها أرسطو فنون المحاكاة . لقد رأينا أن أفلاطون يعد الفن محاكيا وأن مثل هذا الرأى غير مقنع تماما . وأرسطو يستخدم الكلمة نفسها التى ربما استعارها من أفلاطون ولكن معناه ليس هو نفس معنى أفلاطون كما أنه لا يقع فى الأخطاء عينها . أنه وهو يسمي الفن محاكيا لا يضع فى باله أن الفن يقلد تماما الأشياء الطبيعية وتؤكد هذا فهو يسمي الموسيقى أكثر الفنون مدعاة للمحاكاة بينما الموسيقى بمعنى المحاكاة هى أبعد الفنون عن المحاكاة . ان الرسام يمكن أن يعد مقلدا للأشجار أو الأنهار أو الناس لكن الموسيقى يفتج فى معظم أبعاده شيئا لا يشبه أى شيء فى الطبيعة . وما يقصده أرسطو أن الفنان يحاكي لا الموضوع الحسى بل ما يسميه أفلاطون المثال . وهكذا فإن الفن ليس نسخة لنسخة بعبارة أفلاطون ، أنه نسخة للأصل . وموضوعه ليس هذا الشيء الجزئى أو ذاك بل الشكل الذى يظهر نفسه فى الجزئى ، ان الفن يضفى طابعا مثاليا على الطبيعة أى أنه يرى المثال فيها . الفن يعتبر الشيء الجزئى لا كشيء جزئى بل يتناوله فى جوانبه الكلية على أنه تجسيد مفلات لفكرة خالدة . وهكذا فإن النحات لا يصور الانسان الفرد بل بالأحرى نمط الانسان ، كمال هذا النوع . والأمركذلك — فى الأزمنة الحديثة — فإن مصور الصور الشخصية ليس مهتما برسم صورة صادقة لا نموذجية بل يتخذ الأنموذج كإحاء له ويستمسك بالماهية الجوهرية والخالدة ، يستمسك بالفكرة المثالية أو الكل الذى يراه يشع من خلال الخامات الحسية حيث هو سجين فيها — ومهمته هو تحرير الكل من هذا السجن . ان الانسان العادى لا يرى الا الشيء الجزئى . اما الفنان فيرى الكل فى الجزئى وكل شيء جزئى هو مركب من الهوىلى والصورة ، من الجزئى والكل . ومهمة الفن عرض ما هو كل فى هذا المركب .

وعلى هذا فإن الشعر أكثر صدقا وأكثر فلسفة من التاريخ لأن التاريخ لا يتناول الا الجزئى كجزئى ، أنه لا يحكى لنا الا (الواقعة) لا يحل لنا الا ما حدث .

وحقيقته هي مجرد الدقة ، وليست فيه — كما في الفن — الحقيقة الخالدة . انه لا يتناول المثال وهو لا يقدم لنا سوى المعرفة بشيء لأنه حدث ولى وهو شيء متناه ، وموضوعه عابر ومتلاش وهو لا يهتم الا بالحوادث العابرة . لكن موضوع الفن هو تلك الماهية الداخلية للأشياء والحوادث ، تلك الماهية التي لا تتلاشى وحيث الأشياء والأحداث مجرد غطاء خارجي لها . لهذا اذا كان علينا أن نرتب الفلسفة والفن والتاريخ بترتيب نبالتها الجوهرية وصدقها فاننا يجب أن نضع الفلسفة في المقدمة لأن موضوعها هو الكل كما هو في ذاته ، أكل الخالص . وعلينا أن نضع الفن في المرتبة الثانية لأن موضوعه هو الكل في الجزئ ، والتاريخ في المرتبة الأخيرة لأنه لا يتناول الا الجزئ كجزئ . ومع هذا لما كان كل شيء وفي العالم له وظيفته الحق ويخطيء اذا سعى الى أداء وظائف شيء آخر فان الفن — في رأى أرسطو — يجب ألا يحاول أن يؤدي وظيفة الفلسفة ، لا يجب على الفن أن يتناول الكلي المجرد ، وعلى الشاعر ألا يستخدم نظمه كحامل للفكر التجريبي . ان مجاله الحق هو الكل كما يظهر ويتجلى في الجزئ وليس الكلي ككل في حد ذاته . ولهذا السبب فان أرسطو يحظر الشعر التعليمي فقصيدة مثل قصيدة أمبيدوكليس الذي يعبر عن مذهبه الفلسفي بالوزن ليست في الحقيقة شعرا على الإطلاق . أنها فلسفة منظومة . ومن ثم فان الفن أدنى من الفلسفة ، أما الحقيقة المطلقة ، الماهية الباطنية للعالم فهي الفكر ، العقل ، الكل . وتأمل هذه الحقيقة هو موضوع الفلسفة والفن ، لكن الفن يرى المطلق لا في حقيقته النهائية بل مغلفا في ثوب حسى . ان الفلسفة ترى المطلق كما هو في ذاته ، في طبيعته الخاصة ، في حقيقته الكاملة ، انها تراه في ماهيته الجوهرية كنكر ، لهذا فان الفلسفة هي الحقيقة الكاملة . ولكن هذا لا يعنى أن الفن مفروض فيه أنه لا شأن له بالحقيقة المطلقة . ان كون الفلسفة أرقى من الفن لا يترتب عليه أن الانسان لا يجب أن يكتب الفنان في داخله لكي يرقى الى الفلسفة ، فمن الأفكار الجوهرية في الفلسفة الأرسطية أنه في سلم الوجود حتى الصورة الأدنى هي غاية في ذاتها ولها حقيقتها المطلقة ، وأوجه النشاط الأرقى تعترض الأدنى وتتوهم عليها . ان الأرقى يتضمن الأدنى ، والأدنى باعتباره جزءاً عضوياً في وجوده لا يمكن استئصاله بدون أن يصيب الكل . وكبت الفن لصالح الفلسفة خطأ مماثل تماماً للخطأ الأخلاقي بشأن الزهد . لقد رأينا

ونحن نتناول فلسفة الأخلاق عند أرسطو أنه بالرغم من أن نشاط العقل له أكبر تقدير فإن محاولة استئصال العواطف والانفعالات ممنوعة باعتبار أن هذا أمر خاطيء . وهكذا الأمر هنا فبالرغم من أن الفلسفة هي تاج النشاط الروحي للإنسان فإن للفن جدارة وهو غاية مطلقة في حد ذاتها ، وهي نقطة لم يستطع أفلاطون أن يقينها . وفي الجهاز العضوي الانساني تعدد الرأس هي العضو الرئيسي من بين جميع الأعضاء لكن الإنسان لا يقطع اليد لأنها ليست الرأس .

لهذا أتينا الآن لتناول أرسطو الخاص لفن الشعر فإننا يمكننا أن نلاحظ أنه يركز انتباهه في معظمه على الدراما . ولا يهم ما إذا كانت حبكة الدراما تاريخية أو خيالية ، لأن موضوع الفن ، أي عرض ما هو كلى ، يمكن التوصل اليه في سلسلة من الأحداث الخيالية بمثل ما يمكن التوصل اليه في سلسلة من الأحداث الواقعية ، أن موضوع الدراما ليس الدقة الواقعية بل الحقيقة ، ليس الوقائع بل المثال ،

والدراما نوعان : تراجيديا وكوميديا ، التراجيديا تعرض الشرائع الأكثر نبلا في الانسانية . والكوميديا تعرض الشرائع الأسوأ في الانسانية . ويجب فهم هذه الملاحظة بعناية شديدة فهي لا تعنى أن بطل التراجيديا من الضروري أن يكون خيرا وطيبا بالمعنى العادى بل يمكن أن يكون حتى رجلا شريرا لكن النقطة الجوهرية هي أنه بمعنى ما من المعانى يجب أن يكون شخصيته عظيمة ، أنه لا يمكن أن يكون شخصيته نكرة أو امعة . ليكن طيبا أو سيئا لكن يجب تصويره في حالة من العظمة والرفعة . إن شيطان الشاعر البريطاني ملتون ليس طيبا لكنه عظيم وهو موضوع ملثم لكتابة تراجيديا . وقوة تفكير أرسطو هنا ليس أمرا لا معنى له فما هو وضع وحقي لا يصلح إطلاقا أساسا للتراجيديا . ومعظم الصحافة الحديثة قد شوهت كلمة التراجيديا هذه . فعندما ينسحق انسان تعس تحت عجلات قطار تنشر الصحف الخير تحت عنوان « تراجيديا مخيفة » ان مثل هذه الحادثة قد تكون جزئية وقد تكون مخيفة وقد تكون مرعبة لكنها ليست تراجيدية . ان التراجيديا تتناول — دون شك المغانة لكن لا يوجد شيء عظيم يدعو الى النبيل في هذه المغانة والتراجيديا معنية بمغانة العظمة ،

وينفخ النفس الطريفة لا يقصد أرسطو أن البطل الكوميدي هو بالضرورة انسان وغد بل هو على الجملة مخلوق تعكس بلا أهمية ، وقد تكون له جدارته ولكن هناك شيء وضع وحقيير فيه يجعلنا نضحك .

إن التراجيديا تحمل معها تطهيرا للنفس من خلال الشفقة والرعب أو الخوف ، إن الأشياء الوضيعة أو الحقيرة أو المخيفة لا تجعلنا أصحاب نبالة لكن عرض أشكال المعاناة الشديدة العظيمة والتراجيدية إنما يبعث في المشاهد الشفقة والرعب والخوف للذين يطهران روحه ويجعلها نقية وصلبة . وهذه فكرة ناقد عظيم ونفاذ الرؤية . ويرى بعض الدراسين أن نظرية أرسطو تعنى أن النفس تتطهر لا (من خلال) الشفقة والخوف بل (من) الشفقة والخوف وأنها بالتخلص من هذه العواطف والانتفاعات غير الجميلة إنما نكون سعداء وهم يقيمون تحييلاتهم على أساس اشتقاقى لغوى ، وقد تكون هذه الآراء آراء ناس عظام في دراستهم غير أن فهمهم للفن محدود . ومثل هذه النظرية يجعل من نقد أرسطو العظيم والنفاذ فقاعة جوفاء خالية من المعنى .

(٧) تقدير نقدي لفلسفة أرسطو

ليس من الضروري اتفاق الكثير من الوقت في نقد أرسطو بمثل ما فعلنا مع أفلاطون وذلك لسببين : أولا ، أن أفلاطون بعظمت الواضحة قد وقع في أخطاء يجب التنويه بها على حين أنه ليس لدينا إلا نقد عكسي بسيط لأرسطو .

ثانيا ، الخطأ الرئيس في أرسطو هو ثنائية تكاد تكون هي الثنائية التي مفد أفلاطون وما قيل عن أفلاطون لا يحتاج إلا لتطبيق قصير في حالة أرسطو .

في الأساس نجد أن فلسفة أرسطو هي نفسها فلسفة أفلاطون مع إزالة بعض أشكال القصور والفجاجة . لقد كان أفلاطون هو مؤسس فلسفة المثل ولكن المثالية امتزجت على يديه بأشياء غير جوهرية ونمت مع وجود زوائد طفيلية . فنظرية الفجة في النفس باعتبارها شيئا يدخل ويخرج

بالقوة من الجسم وآرائه فى التناسخ والتذكر وإيمانه بأن هذا (الشئ) تستطيع النفس أن تبعد عنه إلى مسافة بعيدة حتى تتبين المثل هذه (الأشياء) وفوق كل شئ فإن حذر هذه الأمور جميعاً هو الخلط بين الواقع والوجود مع ما فى هذا من الخط من شأن الكل إلى مجرد جزئى — وهذه هى الأمور غير الجوهرية التى — ربط بها أفلاطون مثاليته الجوهرية . ولقد أخذ أرسطو على عاتقه أن يتناول النظرية الخالصة للمثل — وأن لم يكن — تحت هذا الاسم — وتطهيرها من هذه الشوائب وطرحها على كوم النفايات وتنقية ذهب أفلاطون مما علق به من أثرية ، الفكر ، الكل ، المثال ، الصورة — سمه ما تشاء — هذا هو الحقيقة الكبرى ، أنه أساس العالم ، أنه جذر الأشياء جميعاً . وهذا كان رأى كل من أفلاطون وأرسطو . ولكن بينما أفلاطون باستخلاص الصور العقلية من الكل وتصوره أنها توجد بمعزل فى عالم خاص بها ومن ثم يمكن أن تعيشها صورة النفس الجوابية ، فإن أرسطو رأى أن هذا يعنى معاملة الفكر كما لو كان شيئاً وتحويله إلى مجرد شئ جزئى من جديد . ولقد رأى أن الكل رغم أنه حقيقى ليس له وجود فى عالم خاص به ، بل ليس له وجود إلا فى (هذا) العالم ، كمجرد مبدأ صورى تشكيلى للأشياء الجزئية . وهذا هو المفتاح الرئيسى فى فلسفته ، ولهذا فإنه يسجل تقدماً هائلاً على أفلاطون ومذهبه هو المثالية اليونانية الكاملة والمتكاملة . أنها الذروة التى وصلت لها فلسفة اليونان ، أن فلسفة أرسطو هى زهرة الفكر السابق كلة وماهيته وخالصة الروح الفلسفية اليونانية وجماع كل ما هو طيب عند أسلافه وطرح كل ما هو خاطئ وتافه ، ولم يكن ممكناً للروح اليونانية أن تتقدم أكثر والتطور الوحق لم يكن إلا انهياراً وفى الحقيقة أصبحت على هذا النحو .

ويستحق أرسطو أيضاً الجدارة فى أنه قدم الفلسفة الوحيدة فى التطور التى رآها العالم مع استثناء فلسفة التطور عند هيجل ولم يتمكن هيجل من أن يجد نظرية أكثر جدادة فى التطور إلا بعد أن سار إلى حد كبير على آثار أرسطو ، وربما كان هذا أكثر إسهامات أرسطو فى الفكر أصالة . ومع هذا فإن عناصر المشكلة قد استمدتها من أسلافه وأن لم يستمد حلها . لقد عذبت مشكلة الصيرورة الفكر اليونانى منذ أقدم العصور . ولقد فشلت فى حلها فلسفة هيرقليطس حيث كانت بارزة بأكبر قدر . لقد شحذ

هيرقليطس وأتباعه أذهانهم لاكتشاف كيف تكون الصيرورة ممكنة . ولكن حتى لو كانوا قد حلوا حتى هذه المشكلة الثانوية فإن السؤال الأكبر لا يزال قائما فى الخلفية وهو (ما الذى تعنيه هذه الصيرورة ؟) ان الصيرورة عندهم لم تكن الا تغير لا معنى له ، ولم تكن تطورا ، وسيرورة العالم كانت تيارا لا نهاية له من الاحداث العقيمة التى بلا هدف ، ليست سوى « قصة يرويها ابله وهى مليئة بالصخب والعنف ولا تعنى شيئا » (١) . ولم يسأل أرسطو نفسه فحسب كيف تكون الصيرورة ممكنة . لقد بين أن للصيرورة معنى وأنها تعنى شيئا وأن سيرورة العالم هى تطور منظم عقليا نحو غاية معقولة .

ولكن بالرغم من أن فلسفة أرسطو هى أكبر عرض للحقيقة فى العصور القديمة فإنه لا يمكن تقبلها على أنها شيء نهائى لا خطأ فيه . ومما لا شك فيه أنه ما من فلسفة يمكن أن تكون نهائية ، ودعونا نطبق اختصارنا المزدوج . هل يفسر مذهبه العالم وهل يفسر نفسه ؟ أولا : هل يفسر العالم ؟ ان سبيل فشل أفلاطون هنا هو ثنائية مذهبه بين الحس والفكر ، بين الهولى والمثل . ولقد كان من المستحيل استخلاص العالم من المثل لأنها منفصلة عن العالم انفصالا تاما . والهوة كبيرة حتى أنه لا يمكن عبورها ، فالمادة والمثل متباعدان ولا يمكن التقريب بينهما ، ولقد تبين أرسطو هذه الثنائية فى أفلاطون وحاول تجاوزها ، فقال أن الكلى والجزئى لا يوجدان متباعدين فى عالمين مختلفين . ليس المثل شيئا هنا والمادة شيئا هناك حتى أن هذين اللذين لا يلتقيان يجب أن ينضما بالقوة وعلى نحو آلى لتكوين عالم ، ان الكلى والجزئى ، الهولى والصورة لا ينفصلان ، والرابطة بينهما ليست آلية بل عضوية . وهكذا جرى الاقرار بثنائية أفلاطون وجرى تفنيدها . ولكن هل يمكن تجاوزها حقا ؟ الجواب يجب أن يكون بالسلب فليس يكفى (بقوة الارغام) التقرب بين الهولى والصورة وتأكيد أنهما لا ينفصلان بينما يظنان من ناحية المبدأ ذاتيتين منفصلتين ، فإذا كان المطلق هو الصورة فإن الهولى يجب أن تشتق من الصورة فهى ليست سوى اسقاط وتجل للصورة ويجب تبين أن الصورة لا تكتفى بأن لا تعدل الهولى فحسب بل هى تنتجها . فإذا أكدنا أن

(١) هذه الجملة لشيكسبير ثم استشهد منها الروائى الأمريكى المعاصر وليم فوكسر عنوان روايته « الصخب والعنف » : (المترجم) .

الحقيقة الأولية واحدة هي الصورة اذن يجب ان نبرهن على ان كل شيء آخر في العالم بما في ذلك الهيولى يظهر من ذلك الوجود الاولى ، فاما ان الهيولى تظهر من الصورة او انها لا تظهر منها فاذا كانت تظهر منها فان هذا الظهور يجب ان يعرض . واذا كانت لا تظهر . اذن فان الصورة ليست هي الحقيقة المطلقة الوحيدة ، لأن الهيولى هي جوهر مطلق أولى غير مشتق من شيء آخر وعلى نفس القدر من التساوى مع الصورة . وفي تلك الحالة لدينا يجب ان يكون لدينا وجودان مطلقان حقيقيان متساويان كل منهما غير مشتق من الآخر ويعيشان جنباً الى جنب من بدء الأزل . وهذه ثنائية وهذا هو القصور في أرسطو . فهو لا يكتفى بعدم اشتقاق الهيولى من الصورة بل واضح أنه لا يرى ضرورة لهذا ، ومن المحتمل انه يحتج ضد أية محاولة للقيام بهذا ، لأنه عندما يوجد بين العلة الصورية والغائية والفاعلة — تاركا العلة المادية — فان هذا مساو لتأكيد ان الهيولى (لا يمكن) ان تشتق من الصورة . ومن ثم فان ثنائيته متعمدة ومقصودة .

يقول أرسطو ان العالم مؤلف من الهيولى والصورة . فمن أين تأتي هذه الهيولى ؟ وفي مذهب الهيولى لا تنبعث من الصورة ولهذا لا نستطيع ان نستنتج سوى أن وجودها في ذاتها بالكلية أى أنها جوهر ، حقيقة مطلقة . وهذا غير متفق بالمرّة مع تأكيد أرسطو أنها في ذاتها ليست شيئا سوى امكانية محض ، وهكذا نجد هذه الثنائية بين الحس والفكر ، بين الحس والفكر ، بين الهيولى والمثال ، بين اللامحدود والمحدود السارية في الفلسفة اليونانية كلها لا تحل في المقام الأخير . ان العالم لا يفسر لأنه ليس مشتقا من مبدأ واحد . فاذا كانت الصورة هي المطلق فان العالم كله يجب ان يشتق منها وهي لا تشتق منها في مذهب أرسطو .

ثانيا ، هل مبدأ الصورة يفسر نفسه ؟ هنا — مرة أخرى — يجب ان ترد بالسلب فمعظم ما قيل عن أفلاطون تحت هذا العنوان يجب ان ينطبق بالمثل على أرسطو . لقد أكد أفلاطون ان المطلق هو العقل ولهذا لم يكن محتما عليه ان يشرح ان حديثة عن العقل هو حديث عقلى حقا ، لقد فشل في هذا . ولقد أكد أرسطو الشيء نفسه ، فالصورة ليست سوى كلمة أخرى عن العقل . ومن ثم يجب ان يبين لنا ان هذه الصورة مبدأ عقلى وهذا

يعنى أنه يجب أن يبين لنا أنها ضرورية ، غير أنه يفشل فى هذا كيف تكون الصورة مبدأ ضروريا مجددا لذاته ؟ لماذا يجب أن يكون هناك مبدأ أسمه الصورة ؟ اننا لا نتبين أية ضرورة ، انه مجرد واقعة ، انه ليس سوى مبر مطلق ، انه (هو) هكذا وهو غاية ذات . ولكن لماذا يجب أن يكون هكذا ، لا نستطيع أن نبين سببا ، كذلك لا نستطيع أن نتبين السبب الذى يحتم وجود أية أنواع خاصة للصورة . وحتى يمكن الأرسطو أن يفعل هذا كان يجب أن يبين أن الصورة تكون وحدة نسقية وأن الصورة يمكن اشتقاقها من صورة أخرى كما رأينا كيف أن أفلاطون اضطر أن يشتق كل مثال من مثال آخر . وهكذا يؤكد أرسطو أن صورة النباتات هي التغذية وصورة الحيوانات هي الاحساس وأن الصورة تنتقل الى الصورة الأخرى ولكن حتى لو كان هذا التأكيد حقا ، فانه مجرد واقعة ، ويجب ألا يكتفى بتأكيد هذا بل يجب اشتقاق الاحساس من التغذية . وبدلا من أن يقنع بالرغم من أن التغذية تنتقل الى الاحساس فانه يجب أن يدين أن التغذية (يجب) أن تنتقل الى الاحساس وأن الانتقال من صورة الى أخرى هو ضرورة منطقية والا فانا لن نستطيع أن نتبين (السبب) الذى من أجله يحدث هذا التغير . وهذا يعنى أن التغير غير (مفسر) .

ولنتبين أثر هذا على نظرية التطور . لقد قيل لنا أن سيرة العالم تتحرك نحو غاية وهذه الغاية هي التحقق الذاتى للعقل وأنة يمكن أحرارها على نحو تقريبي فى الإنسان لأن الإنسان موجود مائل ، وهذا معقول تماما . ولكن هذا يتضمن أن كل خطوة فى التطور أرتى من الخطورة السابقة لأنها تزداد قريبا من غاية سيرة العالم . ولما كانت هذه الغاية هي تحقق العالم فان هذا مكافئ لقولنا أن كل خطوة هي أرتى من الخطوة السابقة لأنها عقلانية أكثر ، ولكن كيف يكون الاحساس أكثر عقلانية عن التغذية ؟ لماذا لا يكون العكس ؟ ان التغذية تنتقل عبر الاحساس الى العقل الإنسانى ولكن لماذا لا يجب أن ينتقل الاحساس عبر التغذية الى العقل الإنسانى ؟ لماذا لا يكون النظام معكوسا ؟ لا نستطيع أن نفسر . وهذا الاعتراف المبيت تماما لآية فلسفة عن التطور وأن الموضوع الكلى لمثل هذه الفلسفة هو أن يوضح لنا لماذا الصورة الأرتى ولماذا الصورة الأدنى أدنى : لماذا — مثلا — التغذية كصورة أدنى يجب أن تاتى أولا والاحساس ثانيا وليس العكس ؟ لماذا كنا لا نستطيع أن نتبين سببا لا يجعل

النظام معكوسا فهذا يعنى ببساطة أن فلسفتنا في التطور قد فشلت في نقطتها الرئيسية ، أنها تعنى أننا لا نستطيع أن نتبين أى فرق حقيقى بين الأدنى والأرقى وأن كل ما لدينا هو مجرد تغير بدون تطور فسواء أن تنتقل أ الى ب أو أن تنتقل ب الى أ والطريقة الوحيدة التى يستطيع بها أرسطو أن يتغلب على هذه الصعاب هى أن يبرهن على أن الاحساس هو تطور للعقل الذى يتجاوز التغذية . وهو لا يستطيع أن يفعل هذا إلا بأن يظهر أن الاحساس يظهر من التغذية منطقيا وذلك لأن التطور المنطقى هو نفسه تطور عقلانى ، كان يجب عليه أن يشتق الاحساس منطقيا من التغذية وكذلك بالنسبة لكل الصور الأخرى . وكل ما يمكن قوله هو أن أرسطو كان مؤسس فلسفة في التطور لأنه رأى أن التطور يتضمن حركة نحو غاية ولأنه حاول أن يسير الى المراحل المختلفة في الحصول على تلك الغاية لكنه فشل عقلانيا في أطوار المذهب مرحلة بعد أخرى .

ولما كان مبدأ الصورة بصفة عامة لم يوضحه على أنه ضرورى وكذلك الصور الجزئية المشتقة كل منها من الأخرى فإن علينا أن نستنتج أن أرسطو — مثل أملاطون — قد (سمى) مبدأ ذاتى التفسير أو العقل أو الصورة كمبدأ مطلق للأشياء لكنه فشل في أن يبين بالتفصيل أنه يفهم ذاته بذاته . ومع هذا بالرغم من أشكال القصور هذه فإن فلسفة أرسطو هى فلسفة من أعظم الفلسفات التى شهدتها العالم أو يتحمل أن يشهدها . وإذا كانت لا تحل كل المشكلات فأنها تجعل العالم معقولا أكثر بالنسبة لنا عن ذى قبل .

الفصل الرابع عشر

(الطابع العام للفلسفة بعد أرسطو)

سرعان ما يمكن سرد قصة بقية الفلسفة اليونانية لأنها قصة انهيار ،
ان الفلسفة بعد أرسطو أقل فترات الفكر اليوناني الثلاث تثقيفا وبناء ولن
أسرد الا خطوطها الرئيسية .

ان الخصائص العامة لانهيار الفكر الذي جاء بعد أرسطو انما ترتبط
ارتباطا وثيقا بالاحداث السياسية والاجتماعية والخلقية في تلك الحقبة .
فبالرغم من تحطم امبراطورية الاسكندر الضخمة بعد وفاته فان هذه الحادثة
لم تساعد بأي حال من الأحوال على طرح نير الطغاة على الدول اليونانية .
وفيما عدا سبارطه أصبحت هذه الدول خاضعة لسيادة مقدونيا ولم تغير وفاة
الاسكندر هذه الحقيقة . ولم يكن الأمر قاصرا على البداوة او الغطاطة لكي
تلتهم حضارة جميلة ورائعة فتلك الحضارة كانت هي نفسها تنهار فلقد كثر
اليونان على ان يكونوا شغبا عظيمها وحرأ وأخذت حيويتهم في الانحسار
فقد بدأوا يشيخون . لقد بدأوا يتقهقرون أمام الاجناس الأكثر شبابا والأكثر
قوة . ولم تنقض عدة سنوات حتى ولم تعد اليونان الا مجرد إقليم روماني
وهي تنتقل من نير غريب الى نير غريب آخر .

والفلسفة ليست شيئا يقف بمعزل عن نمو وانهيار روح الانسان
فهي تستمر جنباً الى جنب مع التطور السياسي والاجتماعي والديني والفني .
وما التنظيم السياسي والفن والدين والعلم والفلسفة الا اشكال
مختلفة تعبّر فيها حياة الناس عن نفسها . والجوهر الاقصى الصبيبي
للحياة القومية انما يوجد في الفلسفة القومية وتاريخ الفلسفة هو عصب
تاريخ الأمم . ولقد كان الأمر طبيعيا إذن ان الفلسفة اليونانية بعدما من
الاسكندر انما ستعرض للأعراض المرضية للانهيار .

والعلاقة الجوهرية لانهيار الفكر اليوناني هي الذاتية الشديدة التي

هى صنفه كل المدارس بعد أرسطو فلم توجد مدرسة منها مهمة
بحل مشكلة العالم لذاتها . لقد وثت الروح العلمية الخالصة
والرغبة فى المعرفة لذات المعرفة . لقد مات ذلك الفضول
او تلك الدهشة التى تحدث عنها أرسطو على أنها الروح المثمرة
للفلسفة والروح الدافعة للفلسفة لم تعد السعى المنزه عن الغرض للوصول
الى الحقيقة بل مجرد رغبة الفرد فى الهرب من شرور الحياة . والفلسفة
لا تهتم الناس الا بقدر ما تؤثر فى حياتهم . لقد أصبحت متركزة حول الانسان
وقاصرة عليه . وكل شئ يدور حول الذات الفردية ومصيرها وتدرها ورغاية
النفى . ولقد كان الدين اليونانى قد فسد وأصبح بلا قيمة منذ فترة طويلة
والآن فان عمل الفلسفة حل محل عمل الدين وأصبحت الفلسفة هى الملاذ من
عواصف الحياة ، ومن ثم أصبحت عملية ، وأصبحت قبل كل شئ - أخلاقية ،
وأصبحت جميع أقسام الفكر خاضعة الآن لفلسفة الأخلاق . ولم تعد كما
كانت فى أيام شباب وقوة الروح اليونانى عندها تطلع أكرينوفان أو
انكساجوارس الى السماء وتسأل بسذاجة عن ماهية الشمس والنجوم
وكيف ظهر العالم ، لم يعد فكر الناس متجها للخارج نحو النجوم ، بل أصبح
متجها فى الداخل فى أنفسهم . لم يعد لغز الكون بل لغز الحياة الانسانية
الذى يجعلهم يتساملون .

وهذه النزعة الذاتية لها نتائجها الضرورية وهى النزعة الاحادية
الجانب وغيبة الأصالة ونزعة الشك الكامنة . ولما لم يعد الناس
مهتمين بالمشكلات الأوسع للكون بل بالمشكلات الصغيرة نسبيا
الخاصة بالحياة الانسانية ، فان نظريتهم تصبح أخلاقية تماما وتصبح ضيقة
الأفق وأحادية الجانب . ومن لا يستطيع أن ينسى ذاته لا يستطيع أن ينغمر
فى الكون وينسى نفسه بل أنه لا يتطلع الى جميع الأشياء الا من حيث تأثيرها
على نفسه وهذا لا يقضى الى تولد افكار عظيمة وكلة ، أن الانسان يصبح
متركزا فى ذاته ويجعل الكون يدور حول محوره . ومن ثم لم يعد عندنا الآن
مذاهب كلية شاملة عظيمة مثل مذهب أفلاطون وأرسطو . ولم تعد دراسة
الميكانيكا والفيزياء والمنطق تتم فى ذاتها بل هى تمهيدات لفلسفة الأخلاق
وضيق الأفق الذى ازداد تركزا انها ينتهى فى آخر الأمر الى التعصب . ومن
هنا نجد ذروة الزهد المتعصب الذى أخذت به الرواقية ، والفلسفة غير
التوازنة والاحادية الجانب انها تقضى الى القطر . ومثل هذه الفلسفة

المحاصرة بفكرة واحدة غير المقيدة بأى اعتبار آخر وعوامل الحقيقة الهامة بصرف النظر عن أية مطالب أخرى إنما تدفع فكرتها الحرونة الى تطرفها المنطقى ومثل هذا الاجراء انما ينتج عنه الانفراق أو التناقض الظاهرى والتهور ، ومن ثم فان الرواقيين اذا جعلوا واجبههم هو مراقبة الذات لابد وأن يتصوروها على أنها التعارض المتطرف لكل الدوافع الطبيعية بشدة لم تسمع فى أى مذهب أخلاقى سابقا فيها عدا الكية ، ومن ثم فان الشكك اذا نافوا بأن المعرفة صعب تحصيلها لابد وأن يندفعوا الى نتيجة متطرفة وهى أن أية معرفة مستحيلة استحالة تامة . ومن ثم فان الأفلاطونيين الجدد سينددون بكل هذه الاتجاهات فيعتبرون جنون النفس الشديد هو لسان حال الفلسفة الحقيقى وسيدخلون فى التأمل كل الأدوات الخيالية الخاصة بالسحر والشياطين وأشياء الآلهة . اذن غيبة النزعة السوية والتوازن هما خاصيتا الفترة الأخيرة فى الفلسفة اليونانية . لقد ولى صفاء وهذوء افلاطون وأرسطو وحلت محلها الطنطنة والتهور .

ونقص الأصالة هو النتيجة الثانية المترتبة على النزعة الذاتية فى ذلك العصر فاذا كانت الميتافيزيقا والفيزيقا والمنطق لا يمكن أن تغرس الا من أجل المصلحة العملية الخالصة فانها لا تزدهر . وبدل التقدم فى مجالات الفكر هذه يقتهر فلاسفة العصر الى الوراء ويتم احياء المذاهب القديمة التى لم يعد هناك ايمان بها منذ وقت طويل وتنتعش عظامها الميتة وتنتفض منتصرة ، ويعود الروافيون الى هيرقليطس فى الفيزيقا ويحيى أبيثور النزعة الذرية عند ديمقريطس . وحتى فى فلسفة الأخلاق حيث تركّز مذاهب ما بعد أرسطو كل تفكيرها فان هذه المذاهب ليس لديها جديد تقوله بالمرّة فالرواقية تستعير أفكارها الرئيسية من الكلبة ، والأبيقورية تستعير أفكارها الرئيسية من القورينائية ، ان فلاسفة ما بعد أرسطو انما يعيدون تنظيم الأفكار القديمة فى ترتيب جديد ، وهم ينتحلون لهم أفكار الماضى ويبالغون فى هذه الفكرة أو تلك ، وهم يلوونها ويوجهونها فى كل اتجاه ويستقطرون جفافها بحثا عن قطرة حياة جديدة ، ولكن فى النهاية لا يظهر جديد ، ان الفكر اليونانى ينتهى وما من جديد يأتى منه ، ومن أول رواقى الى آخر افلاطونى جديد لا يوجد مبدأ جديد جوهرى يمكن أن يضاف الى الفلسفة ولن يكون هناك جديد الا لو اعتبرنا الأمر كذلك الأفكار الكثيرة والسنة التى جلبها الافلاطونيون الجدد من الشرق .

وأخيراً ، إن النزعة الذاتية تنتهى على نحو طبيعى — الى النزعة الشككية
وهى انكار كل معرفة ورفض كل فلسفة لقد رأينا من قبل — عند السوفسطائيون
— ظاهرة الذاتية إنما تفضى الى نزعة الشك . لقد جعل السوفسطائيون الذات
الفردية هى معيار الحقيقة والأخلاق وهذا يعنى فى النهاية انكار الحقيقة
والأخلاقيات معا . وهكذا الأمر أيضا الآن ، فالنزعة الذاتية عند الرواقية
والأبيقورية تبعثها نزعة الشك عند فيرون وأتباعه ومعهم كما هو الحال مع
السوفسطائيين — لا يوجد شيء حقيقى أو طيب فى ذاته بل ان الرأى هو
الذى يجعله كذلك .

الفصل الخامس عشر

الرواقيون

زينون من قبرص هو مؤسس المدرسة الرواقية وهو يوناني من اصل فينيقي وقد ولد حوالي ٤٣٢ ق م . وتوفي عام ٢٧٠ ق م . ويقال انه سار في طريق الفلسفة الالة فقد كان املاكة في حادثه غرق سفينة — وهو دافع يبعد من خواص ذلك العصر لقد اتى الى اثينا وتعلم الفلسفة على يد كراتس الكلبي وستيبو من ميجارا وبوليمو من الاكاديمية ، وفي حوالي عام ٣٠٠ ق م . أسس مدرسة في رواق بوكلي ومن هنا جاء اسم الرواقية ، ولقد مات منتحرا . وتبعة كلينثيس ثم كريسيبوس وهما زعماء المدرسة ، وكان كريسيبوس رجلا لة انتاج هائل وعمل دراسي ضخم . ولقد ألف أكثر من مسمائة كتاب ولكن فقدت جميعا ، وبالرغم من أنه ليس مؤسس المدرسة الا أنه كان العمود الرئيسي في الرواقية ، ولقد جذبت المدرسة العديد من الأتباع وازدهرت لعدة قرون لا في اليونان وحدها بل فيما بعد في روما حيث كبار الكتاب من أمثال ماركوس أورليوس وسنيكا وأبكتيتوس وهم يعدون أنفسهم من أتباع هذه المدرسة .

ونحن لا نعرف الا القليل على وجه اليقين مما هو نصيب الرواقيين زينون أو كلينثس أو كريسيبوس في تكوين عقائد هذه المدرسة ، ولكن بعد كريسيبوس اكتملت الخطوط الرئيسية لعقيدة المدرسة ، ولهذا سوف نتناول الرواقية ككل لا تعاليم رواقى خاص ، وينقسم المذهب الى ثلاثة أقسام : المنطق والفيزياء والأخلاق والتقسيمان الأولان تابعان للتقسيم الأخير ، فالرواقية هي في أساسها مذهب في فلسفة الأخلاق تسترشد مع هذا بمنطق يعد نظرية في المنهج وتقوم على الفيزياء كاستاس لها .

المنطق

يمكننا أن نمر مرورا عابرا على المنطق الصوري عند الرواقيين والذي هو في أساسياته بمنطق أرسطو ، وعلى أية حال يضيفون لهذا المنطق نظرية

خاصة بهم من أصل المعرفة ومعيار الحقيقة . يقولون ان كل المعرفة تدخل الى العقل من خلال الحواس ، فالعقل (لوحة بيضاء) تنقش عليها انطباعات الحواس ، والعقل قد يكون له نشاط معين خاص به لكن هذا النشاط قاصر تماما على المواد التي تقدمها أجهزة الحس الفيزيائية ، وبطبيعة الحال تتعارض هذه النظرية تمام التعارض مع مثالية أفلاطون الذي عنده العقل وحده هو مصدر المعرفة والحواس هي مصادر كل وهم وخطأ . ولقد أنكر الرواقيون الحقيقة المتافيزيقية للمفاهيم ، فالمفاهيم هي مجرد أفكار في العقل متجردة عن الجزئيات وليس لها حقيقة خارج الوعي .

ولما كانت كل معرفة هي معرفة بموضوعات الحس فان الحقيقة هم ببساطة مطابقة انطباعاتنا مع الأشياء ، فكيف يمكن لنا أن نعرف ما اذا كانت أفكارنا نسخا صحيحة من الأشياء - كيف نميز بين الواقع والتخيل أو الاخلاق أو الاوهام ؟ ما هو معيار الحقيقة ؟ أنها لا يمكن أن تقوم في المفاهيم لأن المفاهيم من صنعنا نحن ولا شيء حقيقي سوى انطباعات الحواس ولهذا فان معيار الحقيقة يجب أن يقوم في الاحساس نفسه . أنها لا يمكن أن تكون في الفكر بل يجب أن تكون في الوجدان . ويقول الرواقيون أن الأشياء الحقيقية تلج فينا شعورا هائلا أو قناعة بحقيقتها وقوة الصورة وحيويتها هنا اللذان يميزان هذه الادراكات الحسية الحقيقية عن الحلم أو الخيال . من ثم فان معيار الحقيقة الوحيد هو هذه القناعة الفريدة حيث الحقيقي يفرض ذاته على وعينا ولا يمكن أنكاره . ويمكن هنا ملاحظة الانزلاق الى الذاتية الكاملة الكاملة ، ولا يوجد معيار أساسي كلى للحقيقة ، وهي لا تقوم على العقل بل على الشعور ، وكل شيء يتوقف على القناعات الذاتية لدى الفرد .

الفيزياء

القضية الأساسية في الفيزياء الرواقية هي انه « ما من شيء غير مادي له وجودا » ، وتتمشى هذه المادية مع النزعة الحسية لمذهبهم في المعرفة . لقد وضع أفلاطون المعرفة في الفكر ووضع الحقيقة - لهذا - في المثال ، وعلى أية حال وضع الرواقيون المعرفة في الاحساس الفيزيائي ووضعوا الحقيقة - لهذا - لما هو معروف بالحواس أي المادة .

ويقولون ان كل الأشياء حتى النفس ، وحتى الله نفسه ، مادية ولا شيء أكثر .
ويقوم هذا الاعتقاد على اعتبارين : الأول ، أن وحدة العالم تقتضيه فـالعالم واحد ولهذا يجب أن يصدر عن الواحد ويجب أن تكون لدينا نزعة واحدة —
لقد انحلت مثالية أفلاطون وأرسطو في الصراع العقيم ضد ثنائية المادة والفكر . ولما كانت الهوة لا يمكن عبورها من جانب المثال فيجب أن نقف في صف المادة ونرد العقل إليها . وثانيا نجد أن الجسم والنفس ، والله والعالم هما زوجان يؤثران في بعضهما . فمثلا الجسم ينتج الأفكار (الانطباعات الحسية) في النفس والنفس تنتج الحركات في الجسم . وهذا سيكون مستحيلا اذا لم يكن كلاهما من الجوهر نفسه . ان الجسماني لا يمكن أن يؤثر في اللاجسماني واللاجسماني لا يمكن أن يؤثر في الجسماني فليست هناك نقطة التقاء ومن ثم فيجب أن يكون الكل جسمانيا بالتساوي .

لما كانت كل الأشياء مادية ، فما هو النوع الأصلي للمادة أو ما هي المادنة التي صنع منها العالم ؟ لقد رجع الرواقيون الى هيرقليطس بحثا عن جواب ، ان النار هي النوع البدئي لوجود وكل الأشياء مؤلفة من النار ، ولقد ربط الرواقيون هذه المادة بوحدة الوجود ، والنار الأولية هي الله فـالله مرتبط بالعالم تماما كما ترتبط النفس بالجسم ، والنفس الانسانية أشبه بالنار وتأتي من النار الالهية ، انها تنفذ وتتسلل في الجسم كله وحتى يمكن أن يكون نفاذها كاملا فان الرواقيين ينكرون عدم نفاذ المادة ، فكما أن النفس النارية تنفذ في الجسم كله فان الله او النار الأولية تحيط بالعالم كله ، انه نفس العالم والعالم جسمه .

لكن بالرغم من هذه المادية فان الرواقية تؤكد أن الله هو العقل المطلق ، وليس هذا عودة الى المثالية ، ان هذا لا يتضمن لا جسمانية الله فـالعقل مثل كل شيء آخر مادي . انه يعني ببساطة أن النار الالهية هي عنصر عقلاني ، ولما كان الله هو العقل فـانه يترتب على هذا أن العالم محكوم بالعقل وهذا يعني شيئين : أولا أن هناك غرضا في العالم ومن هنا يأتي النظام والتناغم والجمال والتصميم . ثانيا لما كان العقل هو القانون مقابل اللاقانون فان هذا يعني أن الكون خاضع لسيطرة القانون وهو محكوم بالضرورة الصارمة للعلة والمعلول .

ومن ثم فإن الفرد ليس حراً ، ولا يمكن أن تكون هناك حرية حقيقية
للارادة فى عالم محكوم بالضرورة ، ويمكننا أن نقول — دون ضرر — أننا نختار
هذا أو ذاك وأن أفعالنا ارادية ، ولكن مثل هذه العبارات تعنى بكل بساطة
أننا نميل الى ما نفعله ، وما نفعله محكوم بالعلل وبين ثم محكوم بالضرورة ،
وسيرة العالم دائرية ، ان الله يغير الجوهر الفارى لذاتة أولاً الى هواء
ثم الى ماء ثم الى تراب ومن ثم ينشأ العالم ، لكنه ينتهى بحريق تعود منه
كل الاشياء الى النار الاولى ، وبعد هذا فى وقت محدد من قبل يحول الله
نفسه ثانية الى العالم ، ويترتب على قانون الضرورة ان الدور الذى يسير
فيه هذا العالم الثانى وكل عالم تال سيكون متماثلاً فى كل شىء مع الدور
الذى سار فيه العالم الاول ، والسيورة تستمر الى الأبد وما من شىء جديد
يحدث اطلاقاً ، وتاريخ كل عالم متتابع هو نفسه مثل العوالم الأخرى حتى آخر
تفصيل فيها .

والنفس الانسانية جزء من النار الالهية وتنطلق الى الانسان من الله ،
ومن ثم هى نفس عقلانية وهذه نقطة ذات أهمية قصوى فى الأخلاق الرواقية
نظراً أن نفس كل فرد لا تأتى من الله مباشرة فالنار الالهية انبثت فى الانسان
الأول ومن بعد هذا تنطلق من الوالد الى الطفل فى فعل الانجاب ، وبعد
الموت تستمر النفوس فى الوجود الفردى حتى الحريق العام حيث تعود
هى والاشياء الأخرى الى الله . ويرى البعض ان هذا يتم بالنسبة للنفوس
جميعاً ويرى البعض الآخر أن هذا يتم بالنسبة للنفوس الطيبة فحسب .

فلسفة الاخلاق

وتقوم التعاليم الأخلاقية الرواقية على مبدئين سبق أن وردا فى الفيزياء
عندهم ، أولاً : ان الكون محكوم بقانون مطلق لا يسمح بأى استثناء ، ثانياً :
ان الطبيعة الجوهرية للانسان هى العقل ، وكلاهما يتلخصان فى الشعور
الرواقى الشهير : « عش وفق الطبيعة » : وهذا الشعور فيه جانبان : أنه
يعنى — أولاً — ان الناس جب ان يتطابقوا مع الطبيعة بالمعنى الواسع أى
ان يتطابقوا مع قوانين الكون وهو يعنى — ثانياً — أنهم يجب ان يطابقوا
أفعالهم مع الطبيعة بالمعنى الضيق حسب طبيعتهم الجوهرية أى العقل
وهذان التعبيران يعنيان عند الرواقيين شيئاً واحداً فالكون ليس محكوماً

بالقانون فحسب بل بقانون العقل أيضا والإنسان في اتباعه للطبيعة العقلانية إنما يطابق نفسه في الواقع مع قوانين العالم الواسع ، وبمعنى ما من المعانى — بطبيعة الحال — لا توجد إمكانية إتهام الإنسان لعصيان قوانين الطبيعة فهو مثل كل الأشياء الأخرى في العالم يتصرف وفق الضرورة . ويمكن التساؤل ، ما هي فائدة تثبية الإنسان لاطاعة قوانين الكون عندما لا يستطيع بآية إمكانية أن يفعل شيئا آخر باعتباره جزءا من جهاز العالم الآلى العظيم ؟ وليس مقروضا أن حلا أصيلا لهذه المعضلة يوجد في الفلسفة الرواقية ، وعلى أية حال فإنهم يقولون أنه بالرغم من أن الإنسان سيفعل بمقتضى الضرورة في العالم والى تضطره فإن الضرورة قد أعطيت له هو وحده لا لاطاعة القانون فحسب بل للاستناد الى طاعته واتباع القانون بوعى وتعهد بمثل ما يفعل الكائن العاقل .

أذن الفضيلة هي الحياة بمقتضى العقل والأخلاقيات هي ببساطة الفعل العقلانى ، أن العقل الكونى هو الذى يدبر حياتنا وليس الهوى والارادة الذاتية للفرد . والإنسان الحكيم يلحق — بوعى — حياته بحياة الكون كله ويدرك نفسه كمجرد ترس في الآلة الكبرى . والآن ، إن تعريف الأخلاقيات على أنها الحياة بمقتضى العقل ليس مبدأ خاصا بالرواقيين ، فافلاطون وأرسطو قالوا بنفس الشيء . وفي الحقيقة — كما سبق لنا أن تبينا — أن تأسيس الأخلاقيات على العقل لا المشاعر أو العواطف أو الحدوس الجزئية للنفس الفردية هو أساس كل فلسفة أخلاقية أصيلة لكن الشيء الفريد عند الرواقيين هو التفسير الاحصاى الجانب الضيق الأفق الذى أعطوه لهذا المبدأ . لقد ذهب أرسطو الى أن الأخلاقيات في اتباع هذا المبدأ أى اتباع الإنسان لطبيعته الجوهرية ، لكنه بين أن الانفعالات والشهوات لها مكانتها في العضونة الإنسانية ولم يطابق باستئصالها بل مجرد التحكم فيها بالعقل . غير أن الرواقيين نظروا الى الانفعالات على أنها لا عقلانية تماما وطالبوا بمحوها محو تاما وواجهوا الحياة على أنها حركة ضد الانفعالات والعواطف بحيثما يجب القضاء عليها قضاء مبرما . ومن ثم فإن آراءهم الأخلاقية تنتهى الى نزعة صارمة غير متوازنة من الزهد .

لقد كانت لدى أرسطو طريقة معتدلة وواسعة الأفق ، وبالرغم أنه آمن بأن الفضيلة وحدها هي التى لها قيمة باطنية إلا أنه سمح للخيرات والظروف

الخارجية بمكانة فى خطاطية الحياة . لقد أكد الرواقيون أن الفضيلة وحدها خيرة والرديلة وحدها شريرة وكل شيء عدا هذا لا قيمة له بالمره ، والفقر والمرض والالام والموت ليست شرورا ، التراث والصحة واللذة والحياة ليست خيرات ، وقد ينتحر الانسان فى تدميره لحياة لا يدمر شيئا له قيمة . وفوق كل شيء اللذة ليست خيرة ولا يجب أن يبحث الانسان عن اللذة ، والفضيلة هى السعادة الوحيدة ويجب على الانسان أن يكون فاضلا لا من أجل اللذة بل من أجل الواجب . ولما كانت الفضيلة هى وحدها الخير والرديلة وحدها هى الشر فانه يترتب على هذا الانفراق أو التناقض الظاهرى أن الفضائل كلها خيرة بالتساوى والردائل كلها شريرة بالتساوى وليست هناك درجات .

ان الفضيلة تتأسس على القل ومن ثم تتأسس على المعرفة ، ومن هنا تأتى أهمية العلم والفيزياء والمنطق وهى ليست لها قيمة فى ذاتها بل لانها أسس الاخلاقيات والفضيلة الاولى وجذر كل الفضائل الاخرى هى الحكمة ، والانسان الحكيم مرادف للانسان الطيب الخير ، من الفضيلة الجذرية وهى الحكمة تصدر أربع فضائل محورية هى الاستبصار والشجاعة والتحكم فى النفس والعدل . ولكن لما كانت كل الفضائل لها جذر واحد فان من يمتلك الحكمة يمتلك الفضائل كلها ومن تنقصه تنقصه الفضائل كلها . والانسان اما أنه فاضل تماما أو شرير تماما . وينقسم العالم الى الحكماء والاغبياء ، الحكماء خيرون بشكل كامل والاغبياء أشرار بشكل كامل ولا شيء يبين الاثنين وليس هناك شيء اسمه الانتقال التجريدى من الفضيلة الى الرديلة أو العكس والانتقال يجب أن يكون ابن لحظة وفى التو . والحكيم كامل كله سعادة وحرية وثراء وجمال ، وهو وحده الملك والسياسى والشاعر والنبى والخطيب والناقد والطبيب الكامل . والغبى كله شر وبؤس وقبح ومسغبة . وكل انسان اما أنه حكيم أو غبى . وأذ سئل الرواقيون أين مثل هذا الرجل الحكيم وأين يمكن أن يوجد فاتهم يشيرون دون شك الى سقراط والى ديوجين الكلبى . وهم يقولون ان عدد الحكماء صغير وهو يزداد صفرا . والعالم الذى رسموه بأحلك الالوان كبحر للرديلة والقعاسة يزداد سوءا بشكل مضطرد .

وفى كل هذا نكتبين بسهولة ملامح نزعة كلبية متجددة . غير أن الرواقيين عدلوا وشذبوا الخطوط الفجة للكلبية وخففوا زواياها الحادة ، وهذا

يعنى عدم التماسك والتآزر، فهذا يعنى أولا أنهم طرحوا مبادئ فجأة ثم شرعوا فى تشذيبها والاعتراف بالاستثناءات . ومثل عدم التماسك هذا يتقبله الرواقيون تقبلا حسنا على عادتهم . وعملية تشذيبهم لعبارة أنهم الفجأة تحدث بثلاثة طرق رئيسية .، أولا : لقد بدلوا مبادئهم بشأن القضاء الكامل على الانفعالات . ولما كان هذا مستحلا فإنه لن يفضى الا الى عدم الفاعلية الساكن ويحدث هذا حتى لو كان الامر ممكنا ، وهم يعترفون بأن الحكيم قد يعرض بعض الانفعالات والعواطف المعتدلة والعقلية وان كان لا يسمح لها اطلاقا بالنمو . ثانيا : لقد عدلوا مبادئهم بأن كل شيء عدا الفضيلة والرذيلة ليس له معنى فمثل هذا الموقف شيء غير واقعى ولا يتفق مع الحياة . ومن ثم فان الرواقيين دون التقيد بالتماسك أعلنوا ان من بين الاشياء التى لا معنى لها بعضها منفصل عن الآخر . واذا كان للحكيم خيار بين الصحة والمرض فانه سيختار الصحة . وتنقسم الاشياء التى بلا معنى الى ثلاث فئات : ما يفضل وما يتجنب وما ليس له معنى تماما .، ثالثا : خفف الرواقيون من غلوائهم بشأن المبدأ القائل ان الناس إما أنهم أخيار تماما أو اشرار تماما . فالابطال ورجال السياسة المشهورون فى التاريخ بالرغم من أنهم أغبياء فان الشرور المشتركة عندهم اقل من شرور الآخرين . زيادة على ذلك ماذا يمكن ان يقوله الرواقيون عن أنفسهم ؟ هل كانوا حكماء أو أغبياء ؟ لقد ترددوا فى أن يزعموا الكمال وأن يضعوا أنفسهم على قدم المساواة مع سقراط وديوجين . ومع هذا لم يصلوا الى حد الاعتراف أنه لا يوجد فرق بين أنفسهم والقطيع من الناس .، لقد كانوا « خبراء » قتربون من الحكمة ان لم يكونوا حكماء تماما .

فماذا لم يكن الرواقيون سوى كلبين أقبل تماسكا ولم يأتوا بشيء أصيل فى مذاهبهم فى الفيزياء والأخلاق الا ان الفكرة على الاقل هى التى يستطيعون أن زعموا أنها من اختراعهم ، وهذه الفكرة هى فكرة المواطنة العالمية وقد استمدوا هذه الفكرة من مصدرين : أولا : الكون واحد وهو ينطلق من الله ، و هو منظم بمقانون واحد وبشكل نسقا واحدا .

ثانيا ، مهما يختلف الناس فى الامور غير الجوهرية فانهم يشتركون فى طبيعتهم الجوهرية وفى عقلهم ومن ثم فان الناس جميعا على صعيد واحد حيث أنهم مخلوقات عقلية ويجب أن يكونوا دولة واحدة . وانقسام

البشرية الى دول متحاربة مسألة لا عقلية وبلا معنى . والحكيم ليس مرافقا
لهزم الدولة او تلك ، انه مواطن العالم . على اية حال لس هذا الا تطبيقا
للمبادئ التي سبقت في الفيزياء او في فلسفة الاخلاق . وليس مجهوع حصيلتهم
من الافكار الا مركبا جديدا للافكار سبق أن قال بها سابقتوهم . لقد كانوا ضيقى
الافق ومتطرفين ومخربين في الصراحة واحاديثي الجانب . وحقائقها كلها
انصاف حقائق . ولقد كانوا في الفلسفة ذاتيين ، فالشيء الوحيد الذي يهمهم
هو التساؤل : كيف على أن أعش ؟ ومع هذا ورغم أوجه القصور هذه
هناك شيء دون شك عظيم ونبيل عندهم هو غيرتهم على أداء الواجب
واحتقارهم الذي لا يهدأ لكل الغايات الدنيا . وجدارتهم تقوم فيما يقوله
شبنجار عنهم من أنهم « في عصر الدمار تماسكوا عن طريق الفكرة
الخلقية » .

الفصل السادس عشر

الابيقورىون

ولد ابيقور فى ساموس عام ٣٤٢ ق م . ولقد أسس مدرسته قبل عام أو عامين من تأسيس زينون للرواق حتى أن المدرستين منذ البدايه ستلتقون . لقتة تعرف ابيقور متصافرتان ولقد استمرت مدرسة ابيقور لأكثر من مئكترا على النزعة الذرية عند ديمقريطس غير أن دراسته للمذاهب الأولى للفلسفة لا تبدو أنها دراسة مستفيضة وحياتة حياة تنسم بالاحترام ولقد أسس مدرسته عام ٣٠٦ ق والفلسفة الابيقورية هو الذى أسسها وهو الذى أكملها وليس هناك أبقورى لاحق أضاف أو غير الكثير فى المعتقدات التى وضعها مؤسس المدرسة .

والمذهب الابيقورى موغل أكثر فى الناحية العملية عن الرواقية . فبالرغم من أن الرواقية تلحق المنطق والفيزياء بفلسفة الاخلاق فإن ما أسبغه الرواقيون من أهمية وعناية على المذاهب الخاصة بمعيار الحقيقة وطبيعة العالم والتفس وما الى ذلك أظهر اهتماما أصيلا بهذه الموضوعات حتى لو كان اهتماما تابعيا . ولقد قسم ابيقور بالمثل مذهبه الى المناطق (الذى سماه القوانين) والفيزياء وفلسفة الاخلاق ، ومع هذا فإن فرعى التفكير الأولين تابعيهما باهمال واضح وبعدم عناية . وواضح أن المجادلات الرواقية تنعب ابيقور ، ومذهبه خفيف وضلل ، والمعرفة لذات المعرفة لم تكن مطلوبة . وقال أن الرياضنة لا جدوى منها لأنه لا يوجد ارتباط بينها وبين الحياة . والمنطق وعلم القوانين يمكننا أن نهمله تماما حيث لا يحتوى على اية عناصر ذات أهمية ومن ثم ننقل دفعة واحدة الى الفيزياء .

الفيزياء

لا تهم الفيزياء أببقور الا من نقطة واحدة هى قوتها على طرد
الخوف الخرافى من عقول الناس . وذهب الى أن كل دين مجاوز للطبيعة
انما يؤثر فى الناس فى جانبه الاكبر استنادا الى خوف ، فالناس يخافون من
الآلهة ويخافون من الجزاء ويخافون من الموت بسبب القصص المتعلقة
بها يعقب الموت . وهذا الخوف والقلق الشاملان أحد الاسباب الرئيسية
لتعاسة الناس . فاذا حططنا الخوف فاننا نكون قد حططنا على الاقل المعوق
الرئيسى للسعادة الانسانية . ولا نستطيع أن نفعل هذا الا بمذهب ملائم
فى الفيزياء . وما هو ضرورى هو أن نكون قادرين على اعتبار العالم قطعة
من الآلية المحكومة بالعلل الطبيعية فحسب دون تدخل كائنات مفارقة للطبيعة
وحيث يكون الانسان حرا فى أن يجد سعادته بالكيفية وفى الوقت الذى يشاء
دون أن ترعبه غيلان الديانة الشعبية . فبالرغم من أن العالم مدبر آليا يرى
أبيقور — على عكس الرواقيين — أن الانسان يملك الارادة لحة ، ومشكلة
الفلسفة هى تأكيد خيرة الطرق لاستخدام هذه الموهبة فى عالم مدبر آليا .
لهذا فان ما يتطلبه هو فلسفة آلية خالصة . وكان اختراع مثل هذه الفلسفة
بالنسبة له مهمة لا تتلائم مع ترخيه وهو لا يستطيع أن يتظاهر بأنه يمتلك
صفاتها الضرورية ، ولهذا تعب فى الماضى وسرعان ما وجد ما يريد فى
الفرجة الذرية عند ديمقريطس . وهذه الفلسفة باعتبارها فلسفة آلية خالصة
تلائم أغراضه تماما والروح البراجماتية التى يختار بها عقائده لا على أية
أسس تجريدية لها حقيقتها الموضوعية بل على أساس الاحتياجات الذاتية
والرغبات الشخصية . وكان هذا علامة على ذلك العصر . وعندما تعدد
الحقيقة شيئا يمكن للناس أن يقيموه وفق احتياجاتهم الحقيقية والخيالة
لا وفق أى معيار موضوعى فاننا نكون قد تقدمنا طلى الدرب المغضى الى
الانهيار ، لهذا آمن أبيقور بالفرجة الذاتية عند ديموكرطيس (برمتها) أو مع
تعديلات طفيفة . وكل الاشياء مكونة من الذرات والخلاء ولا تختلف الذرات
الا فى الشكل والثقل لا فى الكيف وهى تسقط فى الخلاء . ويفضل الارادة
الحرية تتحرف عن مسارها فى سقوطها ومن ثم تتصادم مع غيرها . وهذا
اختراع من جانب أبيقور بطبيعة الحال وهو لا يشكل أى جانب فى مذهب
ديمقريطس . ويمكن أن نتوقع من أبيقور ألا تكون تعديلاته تحسينات

وفى الحالة الراهنة ، فإن نسبة الارادة الحرة للذرات يؤثر تأثيرا عكسيا على انقباسك المنطقى للنظرية الآلية . ومن تصادم الذرات تظهر حركة دوائية منها يظهر العالم . وليس العالم فحسب بل كل ظاهرة فردية انما يجرى تفسيرها آليا ، وتستبعد النزعة الغائية بصراحة . وعلى أية حال لم يكن أبيقور مهتما بأن يعرف العلل الجزئية المحددة للظاهرة ، ويكفى فى نظره التأكد أن الذى يحددها ككل هو العلل الآلية مع استبعاد العوامل المجاوزة للطبيعة .

والنفس مؤلفة من الذرات التى تتناثر عند الموت ، وليس هناك تفكير فى حياة مستقبلية ، ويجب أن يعد هذا نعمة فهو يحررنا من الخوف من الموت ، والخوف من حياة آخرة . ان الموت ليس شرا ، ولو كان هناك موت فلن نكون موجودين ، وإذا كنا موجودين فلن يكون هناك موت ، وعندما يأتى الموت فلن نشعر به أليس هو نهاية كل شعور وكل وصى ؟ وليس هناك سبب يدعونا للخوف الآن مما لن نشعر به عندما يأتى .

ويعد أن تخلص أبيقور من الخوف من العقاب فى الحياة الأخرى ثابته يشرع فى التخلص من الخوف من تدخل الآلهة فى هذه الحياة . وربما نتوقع من أبيقور أن يمتنع الاتحاد لتحقيق هذا الغرض ولكنه ينكر وجود الآلهة ، بل بالعكس انه يؤمن بوجود عدد لا مئناه من الآلهة وهم على هيئة الانسان لأن هذا الشكل هو أجمل الاشكال كلها ، وهى تختلف فى الجنس وهى تأكل وتشرب وتتحدث اليونانية . وتتألف أجسامها من جوهر يشبه النور . ولكن بالرغم من أن أبيقور يسمح لها بالوجود فانه حريص على تجريدها من أسلحتها وسلبها ما تبته من مخاوف ، فهى تعيش فى الفضاء بين النجوم حياة خالدة وهادئة ومنعمة . وهى لا تتدخل فى شئون العالم لأنها سعيدة بسعادة كاملة . فلماذا تثقل عاتقها بأثقال ذلك الذى لا يعبأ بها ؟ وحياتهم هى حياة الفرح الذى لا يكرهه شئ بالمرة .

» خالدون مندثرون بالقوى لا يحتاجون لعون على الإطلاق

وهم سادة على جميع السمات اللا مثمرة

وهم عظماء على الاشباع وعالون على الاستجابة « (١)

(١) الشعر للشاعر البريطانى المعاصر سو ينبرن .

لهذا فان الانسان وقد تحرر من الخوف من الموت والخوف من الالهة ليس امامه من واجب سوى أن يعيش سعيدا بقدر ما تطيق حياته القصيرة على الارض . ونستطيع أن نترك عالم الفيزياء بقلب لا يثقله شيء ونستدير الى ما يهم حقا الا وهو فلسفة الاخلاق حيث ما يجب أن يسلكه الانسان فى حياته

فلسفة الاخلاق

اذا كان الرواقيون هم الخلفاء العقلين للكليبين فان للابيقوريين علاقة مماثلة بالقرينائيين . فهم مثل اريشيبيوس أسسوا الاخلاقيات على اللذة لكنهم يختلفون لانهم طوروا تصور اللذة أكثر نقاء ونبالة مما عرف القورينائيون . ان اللذة وحدها هى الغاية فى ذاتها . أنها الخير الوحيد ، والالهم هو الشر الوحيد . لهذا فان الاخلاقيات هى نشاط يدر اللذة . ان الفضيلة لا قيمة لها فى ذاتها بل تستمد قيمتها من اللذة التى تصاحبها .

هذا هو الاساس الذى يستطيع ابيقور أن يجده أو يرغب فى أن يجده من أجل النشاط الخلقى . وهذا هو المبدأ الاخلاقى الوحيد . وتتألف بقية الاخلاق الابيقورية من تفسير فكرة اللذة . أولا أن ابيقور لا يقصد باللذة — كما يفعل القورينائيون — مجرد لذة اللحظة سواء كانت مادية أو عقلية . انه يقصد اللذة التى تدوم حياة كاملة ، حياة سعيدة . ومن ثم لا تسمح لانفسنا بأن نكون سجناء اية لذة أو رغبة جزئية . يجب أن نسيطر على شهواتنا ، بل يجب أن ننفذ عن اللذة اذا كانت ستفضى فى النهاية الى ألم أكبر ، علينا أن نكون مستعدين لتحمل الألم من أجل لذة قادمة أكبر .

ثانيا : ولهذا السبب نفسه يعد الابيقوريون الذات الروحية والعقلية أكثر أهمية بكثير من لذات الجسم ، فالجسم لا يشعر باللذة والألم الا عندما يدومان . والجسم لا يملك فى ذاته ذاكرة ولا استقبالا مغريا . والعقل هو الذى يتذكر ويتنبأ وأكثر اللذات والألام قوة هى تلك الخاصة بالتذكر والتوقع . واللذة الفيزيائية هى لذة خاصة بالجسد (الآن) فقط . لكن توقع ألم قادم هو قلق عقلى وتذكر لذة ماضية هو بهجة حاضرة . ومن ثم فان ما هو مستهدف فوق كل شيء هو عقل هادى غير مضطرب ، لأن لذات

الجسم سريعة الزوال ولذات الروح دائمة . والابيقوريون — مثل الرواقيين —
يناديون بضرورة التفوق على الآلام الجسمانية والظروف الخارجية .
ولهذا فان الانسان لا يجب أن يعتمد في سعادته على ما هو خارجي ،
بل يجب أن يحصل على نعمته وجنته من ذاته . والحكيم يستطيع أن يكون
سعيدا حتى وهو في كرب جسماني وذلك لأنه يمتلك في هدوء نفسه
الداخلى سعادة تفوق كل ألم جسماني . ومع هذا فان اللذات البريئة
للحساس ليست ممنوعة وليست محتقرة والحكيم يتمتع بأى شئ يستطيعه
بدون ضرر . ويضع الابيقوريون ثقلهم — من بين كل اللذات العقلية — على
الصدقة . ولم تكن المدرسة مجرد تجميع لفلاسفة زملاء بل كانت قبل كل
شئ جماعة من الاصدقاء ،

ثالثا : يميل المثال الابيقورى في اللذة بالاحرى الى التصور السلبي
لا الايجابى له . فهم لم يستهدفوا حالة المتعة بقدر ما لا يستهدفون اثاره
المشاعر ، ان اللذات الحارة للعالم لا تشكل مثالهم ، بل هم يستهدفون بالاحرى
الى الغيبة السلبية للآلم ويستهدفون الهدوء والسكينة التامة وراحة الروح
وعدم القلق من جراء الخوف وأشكال القلق . وكانت نظراتهم للعالم
مختلفة بنظرة تشاؤمية مترفة ولطيفة أو السعادة الايجابية بعيدة عن تناول
القوانين . وكل ما يستطيع أن يأمل فيه الانسان هو تجنب الآلم والعيش
على القناعة الهادئة .

رابعا : لا تقوم اللذة في مضاعفة الاحتياجات واشباعها المترتب ،
فمضاعفة الاحتياجات يجعل تلبيتها أكثر صعوبة ، فهذا يعقد الحياة دون ان
يضيف اليها السعادة . ويجب أن تكون لدينا احتياجات قليلة بقدر الامكان
ولقد عاشن ابيقور نفسه حياة بسيطة ونصح أتباعه أن يسيروا على نهجه .
ويقول ان الحكيم وهو يعيش على الخبز والماء يستطيع أن يشارك زيوس
رب الارباب نفسه في السعادة . ان البساطة والتواضع والاعتدال هى
خير وسائل السعادة . وغالبية الاحتياجات الانسانية والتعطش للشهرة
غير ضرورية وهى بلا جدوى .

وأخيرا فإن المثال الأبيقورى رغم أنه لا يتضمن أية نبالة سارية . فأنسه
لا يتضمن مع هذا أية أنانية . فقد ظهر جميع شقوق أريحي عند هؤلاء القوم .
وهم يقولون أن ما هو باعث أكثر على اللذة عمل فعل ملء بالشفقة عن تلقى
الشفقة . وليس هناك إلا قليل من صلابة الأبطال فى هؤلاء الفلاسفة
الذين هم أشبه بالفراشات ولكن توجد عناصر رقيقة ومحبوبة فى الفزعات
الأخلاقية اللطيفة عندهم .

الفصل السابع عشر

الشكك

نزعة الشك شبة مصطلح فنى فى الفلسفة وتعنى المذهب الذى يشك أو ينكر إمكانية المعرفة .، ولهذا فهو مذهب يدمر الفلسفة نظراً لأن الفلسفة تزعم أنها شكل من أشكال المعرفة .، وتظهر نزعة الشك وتعاود الظهور فى فترات التوقف فى تاريخ الفكر، ولقد سبق أن التقينا بها عند السوفسطائيين. فعندما يقال إذا كان هناك شيء موجود فبأنه لا يمكن معرفته إنما يكون هذا تعبيراً مباشراً عن روح الشك .، ونجد عبارة بروتاجوراس : « الإنسان معيار كل الأشياء ترقى إلى الشيء نفسه لأنها تتضمن أن الإنسان لا يستطيع أن يعرف الأشياء إلا كما تظهر له لا كما هى فى ذاتها ، فى العصور الحديثة نجد أكبر ممثل للشك هو ديفيد هيوم الذى حاول أن يبين أن أكثر مقولات التفكير الأساسية مثل الجوهر، والعلة وهبة ومن ثم فأنه يقوض نسيج المعرفة. وعادة ما تنتهى النزعة الذاتية إلى نزعة الشك ، فالمعرفة هى علاقة الذات بالموضوع وأن وضع التأكيد المتطرف الغاصر على أحد الطرفين وهو الذات مع تجاهل الموضوع إنما يفضى إلى انكار حقيقة كل شيء فيما عدا ما يدعى للذات وكان هذا هو الحال مع السوفسطائيين ، والآن لدينا معاودة ظهور لظاهرة مماثلة . والشكك الذين نحن على وشك تناولهم ظهوراً فى حوالى الوقت الذى ظهر فيه الروائيون والأبيثوريون .، والاتجاهات الذاتية لهذه المدارس المتأخرة نجد نتائجها المنطقية عند الشكك . فنزعة الشك تظهر عادة — وإن لم تكن دائماً — عندها تكون القوى الروحية لقوم من الأتوام فى حالة انهيار . فعندها تتبدد الدوافع الروحية والعقلية فإن الروح ترفرف وتصبح قلقة وتنفذ ثقتها وتبدأ تشك فى قوة اكتشافها للحقيقة ، واليأس من الحقيقة هو النزعة الشكية .

فيرون

أول من قدم نزعة شكية شاملة بين اليونان هو فيرون . ولد حوالى ٣٦٠ ق م وكان أصلا رساما . واشترك فى بعثة الهند التى أعدها الاسكندر الأكبر . ولم يخلف لنا أية كتابات ونحن ندين بمعرفتنا لأفكاره أساسا الى تلميذه نيمون من فليوس . وفلسفته — مع كل المذاهم التى بعد ارسطو — فلسفة عملية خالصة فى نظرتها العامة . ونزعة الشك ، أى إنكار المعرفة ، لا تطرح من جانبها النظرى ، بل ان فيرون يرى فيها الطريق الى السعادة والهرب من كوارث الحياة .

يرى فيرون أن على الحكيم أن يسأل نفسه ثلاثة أسئلة . أولا يجب أن يسأل ما هى الأشياء وكيف تتكون ، ثانيا كيف ترتبط بهذه الأشياء ، ثالثا ما يجب أن يكون عليه موقفنا ازاءها . بالنسبة لما هى عليه الأشياء كل ما نستطيع أن نجيب عليه هو أننا لا نعرف شيئا ، أن كل ما نعرفه هو كيف تبدو الأشياء لنا أما بالنسبة لجوهرها الباطنى فنحن جهلاء به . والشئ نفسه يبدو ويختلفا عند الناس المختلفين ولهذا يستحيل أن نعرف أى رأى هو الصواب . واختلاف الرأى بين الحكماء وكذلك بين العامة يبرهن على هذا . وكل يقين يمكن طرح يقين مضاد له على أسس قوية متساوية ومهما يكن رأى فان الرأى المناقض يؤمن به بغص الآخرين المهرة فى الحكم على الأشياء مثلى . ان الرأى ممكن لكن اليقين والمعرفة مستحيلان ، ومن ثم فان موقفنا تجاه الأشياء (السؤال الثالث) يجب أن يكون التوقف التام عن الحكم أننا لا نستطيع أن نتيقن من أى شئ حتى أتفه أشكال اليقين ، ولهذا لا ينبج أن ندلى بأية عبارات موجبة عن أى موضوع .

وكان الفيرونيون حريصين على ادخال عنصر شك حتى فى أتفه أشكال اليقين التى قد يتخذونها خلال حياتهم اليومية . أنهم لا يقولون « ان هذا الشئ هو » بل يقولون « انه يبدو » أو « انه يبدو لى » . وكل ملاحظة يجب أن يسيقها تعبير « ربما » أو « قد » .

وغيبة اليقين هذا ينطبق على المسائل العملية انطباقه على المسائل النظرية ولا شئ فى ذاته حقيقى أو زائف بل انه يبدو على هذا النحو

وبالطريقة نفسها لا شيء فى حد ذاته خير أو شرير بل ان الرأى والعادة والقانون هو الذى يجعلها على هذا النحو . وعندنا يتحقق الحكيم من هذا سيتوقف عن تفضيل اتجاه للسلوك على آخر والنتيجة هى اللامبالاة فكل فعل هو نتيجة تفضيل والتفضيل هو الايمان بان شيئا افضل من شيء آخر . فاذا اتجهت الى الشمال فهذا — لسبب أو الآخر — لاننى ارى ان هذا افضل من الاتجاه الى الجنوب . امنع هذا الايمان وتعلم ان الشيء ليس فى الواقع افضل من الآخر بل يبدو هكذا فحسب ولن يسير الانسان فى أى اتجاه على الاطلاق . ان منع الرأى على نحو تام يعنى مذهب السلوك والفعل والى هذا كان يستهدف فيرون . الا تكون هناك آراء هو شعار الشكاك لانه يعنى من الناحية العملية اللامبالاة والسكينة التامة . ان كل فعل مؤسس على الايمان ، وكل ايمان وهم ، ومن ثم فان غيبة كل فعالية هو مثال الحكيم . وفى هذه اللامبالاة سينبذ كل الرغبات لأن الرغبة هى الرأى بان شيئا افضل من شيء آخر . انه سيعيش فى سكينة تامة وفى راحة تامة للنفس متحررا من كل الاوهام . والتعاسة هى نتيجة عدم احراز ما يرغب فيه الانسان أو فقدانها عقدها يحززه . والانسان الحكيم — وقد تحرر من الرغبات — متحرر من التعاسة . وهو يعرف هذا بالرغم من ان الناس يناضلون ويقاتلون لما يرغبون فيه وهم يتترضون — عبثا — ان هناك اشياء افضل من غيرها ومثل هذه الفاعلية ليست الا نضالا عقيما للاشياء لأن كل الاشياء بلا أهمية على حد سواء ولا شيء يهم . وبين الصحة والمرض ، الحياة والوفاة الاختلاف ليس شيئا ، ومع هذا فظالما ان الحكيم مضطر ان يسلك فانه سيسير وفق الاحتمال والظن والعادة والقانون ولكن دون ايمان بالصدق الجوهرى لهذه المعايير أو حقيقتها .

الأكاديمية الجديدة

والنزعة الشكية التى أسسها فيرون سرعان ما تبددت ، لكن بدأ مذهب مماثل فى جوهره فى الظهور وبدأ تدريس فى مدرسة أفلاطون . فبعد أفلاطون استمرت الأكاديمية بقيادة قادة مختلفين فى اتباع السبيل الذى

شعته المؤسس ، ولكن تحت قيادة أرسيسيلوس دخلت النزعة الشكية
الأكاديمية ومنذ ذلك الوقت أصبحت تعرف باسم الأكاديمية الجديدة فبالرغم
من أن استمرارها التاريخي كهدسة لم يقض عليه إلا أن طابعها الاساسى
طرا على التغير . مما ميز الأكاديمية الجديدة بصفة خاصة هو معارضتها
القائمة للرواقيين الذين هاجموا اعضاءها باعتبارهم رؤساء النزعة القطعية
فى ذيك الوقت . وعادة ما تعنى النزعة القطعة بالنسبة لنا اتخاذ تأكيدات
دون أسس سليمة . ولكن لما كانت نزعة الشك تعتبر كل تأكيد له أساس غير سليم
فإن المناذاة بأى رأى إيجابى مهما يكن إنما نعهده نزعة قطعية . وكان الرواقيون
أقوى وأكثر نفوذا ومقدرة من كل الذين كانوا فى ذلك الوقت ينادون بأراء
فلسفية إيجابية ، ومن ثم اختصتهم الأكاديمية الجديدة بالهجوم باعتبارهم
أعظم القطعيين . ولقد هاجم أرسيسيلوس بصفة خاصة عقيدتهم بشأن
معيان الحقيقة . فالفنائة البارزة التى ترافق الحقيقة — فى
نظر الرواقيين — ترافق الخطأ بنفس الدرجة . ولا يوجد معيار
للحقيقة سواء فى الحس أو العقل . يقول أرسيسيلوس : « لست
متيقنا من شىء . بل أننى حتى لست متيقنا أننى لست متيقنا من شىء .

غير أن الأكاديميين لم يستخلصوا من نزعتهم الشكية — كما فعل فيرون
من قبل — النتيجة المنطقية الكاملة بالنسبة للفعل والسلوك . فعندهم أن الناس
يجب أن يسلكوا وبالرغم من أن اليقين والمعرفة مستحيلان فإن الإحتمال
مرشد كاف للعمل .

وعادة ما يعد كارنييدس أعظم الشكاك الأكاديميين ومع هذا لم يصف
شيئا جوهريا جديدا لنتائجهم وعلى أية حال يلوح أنه كان انسانا صاحب
عقلية دقيقة وقوية وجاء نقده المدمر أشبه بمنجنيق مدمر لا للرواقية وحدها بل
لكل الفلسفات القائمة . ويمكننا أن نذكر المثلين التاليين كنموذج لأفكاره .
أولا : لا يمكن البرهنة اطلاقا على شىء لأن النتيجة يجب أن تبرهن عليها
مقدمات وهذه بدورها تقتضى برهانا وهكذا دواليك (الى ما لا نهاية) .

ثانيا : يستحيل أن نعرف ما اذا كانت أفكارنا عن شيء ما حقيقية أى ما اذا كانت تماثل الشيء لاننا لا نستطيع أن نقارن بين فكرتنا والشيء نفسه ولقد قمنا بهذا فان هذا يقتضى أن نخرج من عقولنا أننا لا نعرف شيئا عن الشيء سوى فكرتنا عنه ، ولهذا لا نستطيع أن نقارن بين الاصل والصورة نظرا لاننا لا نرى سوى الصورة .

نزعة الشك المتأخرة

وبعد فترة توقف عاودت النزعة الشكية الظهور فى الأكاديمية وبالنسبة لهذه الفترة المتأخرة من نزعة الشك اليونانية بعد أينسيبس — وهو معاصر لثيشرورن — أول أنموذج وبعد هذا نجد الأسماء الشهيرة سبيليكيوس وسكتس أمبريكوس . والطابع المميز لنزعة الشك المتأخرة هو العودة الى موقف فيرون . فالأكاديمية الجديدة فى شغفها للاطاحة بالقطعية الرواقية قد وشعت هى نفسها فى نزعة قطعية . فاذا كان الرواقيون يجزمون على نحو قطعى فالأكاديميون بالكل ينفون على نحو قطعى . غير أن الحكمة لا تكمن فى الجزم ولا فى النفى . ومن ثم نجد الشكك المتأخرين يعودون الى موقف التوقف الكامل عن الحكم . زيادة على ذلك ، نجد أن الأكاديميين قد سمحوا بإمكانية المعرفة المحتملة وحتى هذا أصبح بعد الآن نزعة قطعية . واينسديمس هو مؤلف المجادلات العشرة المشهورة لاطهار استحالة المعرفة . وهى لا تحتوى فى الواقع على عشرة أفكار بل تحتوى على فكرتين أو ثلاث أفكار متميزة وما التعمد الا تنويع فى التغيرات عن خط الاستدلال نفسه وهى على النحو التالى :

١ — مشاعر وإدراكات الأحياء جميعا تتباين .

٢ — لدى الناس فروق فيزيائية وعقلية مما يجعل الأشياء تبدو لهم مختلفة .

٣ — الحواس المختلفة تعطى انطباعات مختلفة عن الأشياء .

٤ — ادراكاتنا الحسية تتوقف على ظروفنا الفيزيائية والعقلية فى وقت الادراك الحسى .

٥. — الأشياء تبدو مختلفة فى الأوضاع المختلفة ومن مسافات مختلفة .
٦. — الإدراك الحسى غير مباشر على الإطلاق بل يتم دائما من خلال وسيط . فمثلا نرى الأشياء من خلال الهواء .
٧. — تبدو الأشياء مختلفة حسب التنوعات فى كمها ونوعها وحركتها ودرجة حرارتها .
٨. — الشئ يعطى انطبعا علينا مختلفا فيما اذا كان اليفا وفيما اذا كان غير اليف .
٩. — كل معرفة مفترضة هى تحميل . فكل المحولات لا تعطينا الا علاقة الأشياء بالأشياء الأخرى أو بأنفسنا ، فهى لا تقول لنا اطلاقا شيئا عن ماهية الشئ فى ذاته .
١٠. — تختلف آراء وعادات الناس فى البلدان المختلفة .

الفصل الثامن عشر

الانتقال الى الافلاطونية الجديدة

لقد ثار الشك حول ما اذا كان يجب ادراك الافلاطونية الجديدة فى الفلسفة اليونانية أصلاً ، بل إن اردمان فى كتابه « تاريخ الفلسفة » انما يدرجها فى القسم الخاص بالعصور الوسطى . وذلك لعدة أسباب :
أولها : أنه قد انقضت حقبة لا تقل عن خمسة قرون تفصل تأسيس الافلاطونية الجديدة عن المدارس اليونانية السابقة . الرواقية والابيقورية والشكية . وهذه الحقبة طويلة اذا ما تذكرنا أن المنظور الشامل للتفكير اليونانى من كالبس الى الشك لا يشغل سوى ثلاثة قرون وأفلوطين المؤسس الحقيقى للافلاطونية الجديدة ولد عام ٢٠٥ بعد الميلاد ولهذا فهو من الناحية التاريخية نتاج الحقبة المسيحية وثانى هذه الأسباب يرجع الى أن طابعها هو طابع غير يونانى وغير أوروبى فالتصوف الشرقى قد ابتلع العناصر اليونانية الى حد كبير ، ومقرها لم يكن اليونان بل الاسكندرية وهى مدينة لم تكن يونانية بل مدينة عالمية ففيها تلتقى جميع الاجناس وبصفة خاصة تتلاقى فيها ايدى الشرق والغرب ، والفكر المنصهر المندمج تمخض من الافلاطونية الجديدة . ولكن — من جهة أخرى — سيكون من الخطأ ادراك تفكير أفلوطين واتباعه فى فلسفة العصور الوسطى . فالطابع الكلى لما يسمى عادة فلسفة وسيطة قد تحدد بنموه على أرض مسيحية متميزة وهذا الطابع هو الفلسفة المسيحية وهو نتاج الحقبة الجديدة التى حلت فيها المسيحية الوثنية . والافلاطونية الجديدة من جهة أخرى ليست محسبب لا مسيحية بل هى حتى مضادة للمسيحية ، والتأثير المسيحى الوحيد الوارد فيها هو المعارضة فهى احياء للروح الوثنية فى الحقب المسيحية . فهى الروح الوثنية القديمة وهى تناضل يائسة ضد مناقشتها الفتية وأخيراً تموت . وفيها نرى الانفاس الاخيرة والزفرة الاخيرة للثقافة اليونانية القديمة ، ولما كانت غير آسيوية وعناصرها فانها تستمد استلهاها تماها من فلسفات الماضى من فكر وثقافة اليونان . ولهذا فهى بصفة عامة تصنف باعتبارها المدرسة

الآخرة فى الفلسفة اليونانية . ان فترت التوقف الطويلة التى انقضت بين ظهور المدارس اليونانية السابقة والتى تتبعنا تاريخها وتأسيس الافلاطونية الجديدة تمتلىء بالوجود المستمر — بشكل ملىء بالتنقيب — للمدارس اليونانية الرئيسية المشائية والرواقية والابيقورية وتتناثر خلالها أحيانا دروب النزعة الشكية غير المطروحة . وسيكون من المتعب أن نتتبع بالتفصيل التطور فى هذه المدارس — المجادلات النافهة التى تتألف منها . ولم يعقب هذا فكر جديد ومبدأ أصيل . ويكفى أن تقول أنه بمرور الوقت تقاعمت الفروق بين المدارس وأصبحت أشكال الاتفاق فيها أكثر ظهورا . ومع تخافت القوة العقلية أصبح هناك ميل دائم نحو نسيان الفروق والاستقرار — كما فعل الشرقيون — فى الضلال المريح ذى الطبيعة الطبقيّة القائل بأن كل الأديان وكل الفلسفات سواء . ومن ثم أصبحت النزعة الانتقائية والتلفيقية هى المميز للمدارس الفلسفية . وهى لم تحافظ على أن تظل متميزة ، فنحن نجد المذاهب الرواقية يدرسها الأكاديميون ونجد المذاهب الأكاديمية يدرسها الرواقيون . ولا نجد إلا الرواقيين هم الذين حافظوا على نوعهم بشكل نقى ونأووا عن النزعة الانتقائية العامة السائدة فى العصر . وظهرت أيضا اتجاهات أخرى فلقد كان هناك تجديد للفيثاغورية برمزيتها وصوفييتها . ونما اتجاه يعلى من شأن تصور الله عاليا فوق العالم وبهذا تتسع الهوة التى تفصل بين الله والعالم حتى ساد الشعور بأنه لا يوجد تواصل بينهما وأن الله لا يستطيع أن يكون فعلا فى الهولى ولا الهولى قادرة على أن تكون فعالة فى الله . وكان مثل هذا التفاعل من شأنه أن يلوث نقاء المطلق . ومن ثم اخترعت جميع أنواع الكائنات — الشياطين — والأرواح والملائكة — لشغل الفجوة ولتكون وسائط بين الله والعالم . وكمثال على هذه النزعات الأخيرة وكمهيد للافلاطونية الجديدة نجد أن فيلون اليهودى يستحق ثنويها موجزا . لقد عاش فى الاسكندرية بين ٣٠ ق م ، ٥٠ م ولما كان من المتحمسين الأشداء بالدين والكتاب المقدس الخاص بالجنس اليهودى ، فإنه آمن بالوحى الوارد فى العهد القديم . لكنه تربى على الدراسات اليونانية واعتقد أن الفلسفة اليونانية هى كشف أكثر اعتناء لتلك الحقائق التى تجلت على نحو أكمل فى الكتب المقدسة الخاصة بقومه .

ولما كان الكهنة المصريون يذهبون الى أن الفلسفة اليونانية نبعت من مصر انطلاقا من الحماية القومية بمثل ما أن الشرقيين يتظاهرون

بأن هذه الفلسفة نبتت من الهند ، فان فيلون أعلن أن كل ما هو عظيم فى الفلسفة اليونانية موجود فى اليهودية . وهو يؤكد أن أفلاطون وأرسطو هما تابعان من أتباع موسى وأنهما استفلا العهد القديم واستمذا منه حكيمتهما . وأفكار فيلون الخاصة أنها تحكمها محاولة لدمج اللاهوت اليهودى والفلسفة اليونانية فى مذهب متناسق ويعد فيلون لهذا المسئول آلى حد كبير عن تلوث الجو النقى الخالص للفكر اليونانى بضباب التصوف الشرقى الواهن .

لقد ذهب فيلون الى أن الله باعتباره اللامتناهى المطلق يجب رفعه تماما فوق كل ما هو متناه . ولا يوجد اسم أو فكرة يمكن أن تتطابق مع لا تنهى الله . انه الذى يند عن كل تفكير وكل نعت وطبيعته وراء كل بحث يقوم به العقل . والروح الانسانية تصل الى الله لا من طريق الفكر بل من طريق اشراق باطنى صومى وكشف يتجاوز التفكير . والله لا يستطيع أن يتصرف فى العالم مباشرة وذلك لأن هذا سيتضمن الخط من شأنه باليهولى وتحديد لا تناهيه . ولهذا توجد كائنات روحية وبسيطة تخلق العالم وتديره باعتبارها وراء الله وكل هذه الوسائط واردة فى اللوجس الذى هو التفكير العقلانى الذى يحكم العالم . وعلاقة الله باللوجس وعلاقة اللوجس بالعالم هى علاقة فيض نقدى وواضح أن فكرة الفيض هى مجرد تشبيه لا يفسر شيئا ويتضح هذا أكثر عندما يقارن فيلون بين الفوضى وأشعة النور الصادرة من مركز متالق ويتخافت ضوءها كلما اتجهت الى الخارج . فعندما نسبع هذا نعرف فى أى طريق نحن نتحرك فهنا نجد الحلقة المميزة للفلسفة الزائفة الاسيوية وهذا ذكرنا تذكيرا شديدا بالأوبانيشاد . اننا ننتقل من عالم الفكر والعقل والفلسفة الى أرض الاحلام والظلال الخاصة بالتصوف الشرقى حيث الروائح القوية للزهار المسممة الجميلة تخدر العقل وتغرق الفكر فى سكونية متراخية واهية .

الفصل التاسع عشر

الافلاطونيون الجدد

ان كلمة الافلاطونية الجديدة خطأ فى التسمية فهى لا تقوم مقام احياء اصيل ثلاثى افلاطونية .، ومما لا شك فيه ان الافلاطونيين الجدد من نسل افلاطون ، لكنهم نسل غير شرعى ، فان العظمة الحقيقية لافلاطون تكمن فى مثاليته العقلانية ، أما أشكال قصوره فترجع فى معظمها الى ميله للاسطورة والتصوف . ولقد اشداد الافلاطونيون الجدد بأشكال قصوره على أنها هى السر الحقيقى والباطنى لمذهبه فاستخلصوها وربطوها بأحلام فلاسفة الشرق المتسرعين والمؤسسى الشهير لهذا المذهب هو أمونيوس ساكاس لكننا يمكننا ان نتجاوزه ونصل الى تلميذه افلوطين الذى كان أول من طور الافلاطونية الجديدة وتحويلها الى مذهب ولقد كان أعظم عارض للمذهب بل وربما يعد المؤسس الحقيقى له . ولقد ولد افلوطين عام ٢٠٥ بعد الميلاد فى ليغوبوليس بمصر وذهب الى روما عام ٢٤٥ وأسس مدرسة هناك وظل على رأسها حتى وفاته عام ٢٧٠. ولقد خلف كتابات مطولة تم الحفاظ عليها .

لقد بين افلاطون أن فكرة الواحد المستخلص من كل كثرة هى تجريد مستحيل .، وحتى قولنا « الواحد موجود » يتضمن ثنائية للواحد — ان الوجود المطلق لا يمكن أن يكون وحدة مجردة بل وحدة فى كثرة .، ولقد بدأ افلوطين يتجاهل هذا المبدأ الفلسفى الهام الغائق ، وارتد الى المستوى الأدنى للوحدانية الشرقية .، لقد رأى أن الله واحد على الإطلاق ، وهو الوحدة الكامنة وراء كل كثرة ، وفيه لا يوجد تعدد أو حركة أو تمايز . والتفكير يتضمن التفرقة بين الموضوع والذات ، ولهذا فإن الواحد وراء الفكر كما أنه يتجاوزه . كما أن الواحد لا يمكن وصفه فى اطار الارادة والنشاط لأن الارادة تتضمن التفرقة بين المرید والمراد والنشاط يتضمن التفرقة بين الفاعل ومن يقع عليه الفعل . ولهذا فإن الله ليس فكراً ولا ارادة ولا نشاطاً وهو وراء كل فكرة وكل وجود .، ولما كان لا متناهيًا بشكل مطلق ، فإنه لا يمكن تحديده بشكل مطلق أيضاً . أن كل المحولات انما تعد موضوعها ومن ثم لا شئ يمكن أن يكون محمولاً للواحد .، انه لا يمكن التفكير فيه لأن كل تفكير يحد ويسود ما يفكر فيه .، انه

لا يوصف وهو فوق التصور . والمحولات الوحيدة التى يطبقها أفلوطين عليه هى الواحد والخير . وعلى أية حال فانه يرى أن هذه المحولات شأن المحولات الاخرى . انما تحد اللامتناهى . ولهذا فهو يعدها لا بمعنى حرشى تعبيرا عن طبيعة اللامتناهى ، بل على أنها تصوير تشبيهي . أنها محولات لا يمكن تطبيقها الا على سبيل المجاز ونحن فى الحقيقة لا نستطيع ان نعرف شيئا عن الواحد سوى أنه (موجود) .

والآن انه يستحيل استخلاص العالم من مبدأ أول من هذا النوع . فلما كان الله متعاليا تماما على العالم فانه لا يمكن أن يدخل فى العالم . ولما كان متناهيا بشكل مطلق فانه لا يستطيع أن يجد نفسه لى يصبح متناهيا ومن ثم يتسبب فى بعث عالم الأشياء ، ولما كان واحدا على نحو مطلق فانه لا يتعدد لا يمكن أن يصدر عنه . ان الواحد لا يستطيع أن يخلق الله لأن الخلق فاعلية والواحد ساكن ويستبعد كل فاعلية . ولما كان الواحد هو المبدأ الاول للامتناهى لكل الاشياء ، فانه يجب أن يعد مصدر كل وجود بمعنى ما من المعانى . ومع هذا فان الكيفية التى بها تبعث الوجود لا يمكن تصورها لأن أى فعل من هذا النوع يدمر وحدته ولا تنهيه . ولقد رأينا مرة — فى حالة — الايليين — أنه مما هو مأساوى تحديد المطلق على أنه وحدة تستبعد كل تعدد وعلى أنه ماهية ساكنة تستبعد كل سيورة واننا اذ قمنا بهذا فائنا نجتذ كل أمل لظهار كيف أن العالم قد صدر عن المطلق . والامر كذلك بالنسبة لأفلوطين . فنحن نجد مذهبه فى التناقض المطلق حيث يعد الواحد — من جهة — أخرى — وأنه فوق العالم حتى أن أية علاقة له بالعالم مستحيلة . لهذا نصل الى مأزق مهميت كامل فى هذه النقطة . ولا نستطيع أن نخطو خطوة أبعد . اننا لا نستطيع أن نجد طريقا يفضى من الله الى العالم ، ونحن منخرطون فى تناقض منطقى باعث على اليأس . غير أن أفلوطين كان صوفيا والمحاولات المنطقية لا تزعج الصوفية . ولما كان غير قادر على تفسير كيف يمكن للعالم أن يصدر من خواء الواحد فانه كان عليه أن يلجأ الى الشعور والتشبيه على الطريقة الشرقية . فالله بفضل كماله الفائق « يفيض » ويصبح هذا الفيض هو العالم . أنه (يرسل شمعاعا) من نفسه ولما كان اللهب يبعث النور كما يبعث الثلج البرد وهكذا نجد أن كل الكائنات الدنيا تصدر من الواحد . وهكذا نجد

أن أفلاطون دون أن يحل المعضلة يخفف من وطأتها بنعمومة في عبارات براقية وهكذا يمرر طريقته .

والفيض الأول من الواحد هو العقل وهذا العقل هو الفكر . ولقد رأينا أن أفلاطون يعتبر المطلق نفسه هو الفكر . وعلى أية حال فإن الفكر عند أفلاطون اشتقاقى . أن الواحد وراء الفكر والفكر يصدر من الواحد كفيض أول . والعقل ليس فكرا منطقيا على أية حال . أنه ليس في الزمن ، أنه استيعاب مباشر أو حدس . وموضوعة مزدوج . أولا : أنه يفكر في الواحد بالرغم من أن فكره لهذا غير سديد بالضرورة . ثانيا : أنه يفكر في نفسه : أنه تفكير في الفكر مثل اله أرسطو . وهذا العقل مطابق لعالم المثل عند أفلاطون . أن مثل جميع الأشياء توجد في العقل وليست مثل الفئات فقط ، بل كل شيء مفرد .

والفيض الثاني تصدر النفس — العالم من العقل . وعلى حد تعبير أرسطو هو نسخة باهتة من العقل وهو خارج الزمن وغير جسماني وغير منقسم . وهو يعمل على نحو عقلائي ومع هذا فإنه ليس مدركا وله جانبان فهو يتطلع إلى العقل من جهة ويطل على عالم الطبيعة من جهة أخرى وهو ينتج من نفسه النفوس الجزئية التي تسكن العالم .

أن فكرة الفيض هي في جوهرها تشبيهية شعري وليست مفهومًا عقلائيًا. لقد تصورهما أفلاطون بطريقة شاعرية على أنها تشبه النور الذي يشع من مركز مضيء ويزداد اعتماؤه وهو يتجه إلى الخارج إلى أن يتلاشى أخيرا في حلقة تامة . وهذه الحلقة التامة هي المادة أو الهولي . والهولي باعتبارها نفا للنور وباعتبارها حدا للوجود هي في ذاتها لا وجود . وهكذا نجد أن المعضلة الرئيسية في كل الفلسفة اليونانية وهي مشكلة زمان الهولي . وثنائية الهولي والفكر والتي رأينا أفلاطون وأرسطو يناضلان — عبثا — لاخضاعها وحلها — قد انزلت بخفة على يد أفلاطون وامتزجت بالتشبيهات الشعرية والعبارات المطاطة .

أن أفلاطون يعتبر الهولي أساس الثنائية وعلّة كل شر . ومن ثم فإن موضوع الحياة ليس أمارة — كما هو الحال عند أفلاطون — إلا أن يهرب من العالم المادي للحواس . والخطوة الأولى في عملية التحرر هذه هي

(التطهير) وهى تحرير الانسان من سادة الجسم والحواس . ويتضمن هذا كل الفضائل الاخلاقية العادية — والخطوة الثانية هى الفكر والعقل والفلسفة . وفى المرحلة الثالثة ترتفع النفس فوق الفكر الى حدس العقل . ولكن كل هذه الامور ليست سوى اعداد للمرحلة النهائية والقصى للارتفاع الى الواحد المطلق من طريق التجاوز والبهجة والوجد . وهنا نجد الفكر كله يتجاوز وتنتقل النفس الى حالة من السكر اثلاشعورى وخلالها تتحد مع الله على نحو صوفى . وهذا الفكر ليس فكرا (عن) الله وهو ليس حتى أن النفس (ترى) الله ، لأن كل أمثال هذه النشاطات الواعية تتضمن انفصال الذات من موضوعها . وفى الوجد ينمحي كل أمثال هذا التفكك والانفصال : أن النفس لا تتطلع الى الله من الخارج بل تصبح متحدة مع الله ، انها (تصبح) الله ومثل هذه السكرات الصوفية لا يمكن الا تذكرها وتغوص النفس فى ارتدادها وقد استنفذتها مستويات الوعى العادى . ويزعم أفلوطين انه قد ارتفع الى هذا الوجد الالهى عدة مرات ابان حياته .

ولقد استمرت الافلاطونية الجديدة بعد أفلوطين مع تعديلات لدى اتباعه فوزغونيوس وأمبليكوس وسيريانوس وبرقلس والآخرين .

ويتبدى الطابع الجوهرى للافلاطونية الجديدة فى نظريتها عن الارتفاع الصوفى للذات الى الله ، وهى تطرف فى النزعة الذاتية وارغام الذات المفردة على احتلال مركز الكون حيث الوجود المطلق وهى تقتفى — على نحو طبيعى — آثار النزعة الشكية فعند الشكاك يكون كل ايمان بقوة الفكر والعقل قد تبددت . فهم يصلون الى العقم الكامل للعقل فى التوصل الى الحقيقة . وهم ينتقلون من هذا الى الخطوة التالية وهى : اذا كنا لا نستطيع أن نحرز الحقيقة بالوسيلة الطبيعية للتفكير فاننا نستطيع ان نحرزها عن طريق المعجزة . فاذا لم يكن الوعى العادى كافيا فاننا نتجاوز الوعى العادى تماما . والافلاطونية الجديدة انما تتبنى على اليأس ، اليأس من العقل . انها آخر كفاح مسعور للروح اليونانية للوصول الى النقطة التى نشعر عندها انها قد فشلت فى الوصول عن طريق العقل ويتم هذا بطريقة يائسة مرغمة . انها تسعى الى الاستيلاء على المطلق بعاصفة وهى تشمر بأنه حيث فشلت الرصانة فقد ينجح السكر الروحى .

ومن الطبيعي ضرورة أن تفتنى الفلسفة هنا لأن الفلسفة مؤسسة على العقل فهى محاولة لفهم واقع الأشياء عقليا واستيعابه والتقاطه ، ولهذا لا نستطيع أن نعترف بأى شىء أسنى من العقل ، وان الاعلاء من شأن الحدس أو الوجد أو العنكر فوق الفكر ان هو الا موت الفلسفة والفلسفة اذا أقرت بمثل هذا الاعلاء انما تجعل دمها ينزف والذي هو الفكر . لهذا فان الفلسفة القديمة بالأفلاطونية الحديثة تكون قد انتحرت ، وهذه هى النهاية . وهنا يحتل الدين مكانة الفلسفة . ان المسيحية تنقصر وتكتسح كل تفكير مستقل من طريقها . ولا تعود هنا فلسفة الى أن يتنفس الانسان روحا جديدة للبحث والدهشة فى عصر النهضة وحركة الاصلاح . . وحينذاك تبدأ حقبة جديدة وينبعث دافع فلسفى جديد مازلنا نعيش تحت تأثيره . وكان على الروح الانسانية — حتى نصل الى هذه الحقبة الجديدة — أن تمر أولا بحقول النزعة المدرسية الجرداء .

فهرس

صفحة

اهــءاء	٥
تصءءءر	٧
الفصل الاول : فءرة الفلسفة الءونائفة بصورة عامة :	
أصول الفلسفة الءونائفة وتطورها	١٣
الفصل الثاني : الأوءوءون	٢٩
— طألءس	٢٩
— أنءسمائءرءس	٣٢
— أنءسمائس	٣٥
— المفءرون الءونوءون الآءرون	٣٦
الفصل الثاني عشر : أفلاطون	١٤٣
الفصل الثالث : الففثاغورءون	٣٧
الفصل الرابع : الاءلءون	٤٥
— أءزنوففبان	٤٥
— بارمفءءس	٤٧
— زفنون (ءءء زفنون ضء التعدء — ءءء زفنون ضء ءركة)	٥٤
— ملاءظات نفءفة على الاءلفة	٦٠
الفصل الخامس : هفرقلفطس	٦٩
الفصل السادس : امبفءوكلفس	٧٧
الفصل السابع : الآزفون	٨١
الفصل الثامن : أنءساجورائس	٨٧
الفصل التاسع : السوءفسطائفون	٩٧
الفصل العاشر : سقراط	١١٣
الفصل ءاءف عشر : أنصاف السقراطففن	١٣٥

صفحة

١٣٧	— الكليبيون
١٣٩	— القورينائيون
١٤١	— الميجاريون
١٤٣	(١) حياته وكتابه
١٥٤	(٢) نظرية المعرفة
١٥٨	(٣) الجدل أو نظرية المثل
	(٤) الفزياء أو نظرية الوجود (مذهب العالم — مذهب النفس الانسانية)
١٧٧	
١٨٦	(٥) فلسفة الاخلاق
	(فلسفة أخلاق الفرد — الدولة)
١٩٥	(٦) آراء حول الفن
١٩٨	(٧) تقييم نقدي لفلسفة افلاطون
٢٠٩	الفصل الثالث عشر : أرسطو
٢٠٩	(١) الحياة والكتابات والطابع العام لآعماله
٢١٦	(٢) المنطق
٢١٧	(٣) الميتافيزيقا
٢٣٨	(٤) الفيزيكا أو فلسفة الطبيعة
٢٥٦	(٥) فلسفة الاخلاق
٢٦٥	(٦) علم الجمال أو نظرية الفن
٢٦٩	(٧) تقدير نقدي لفلسفة أرسطو
٢٧٥	الفصل الرابع عشر : الطابع العام للفلسفة بعد أرسطو
٢٧٩	الفصل الخامس عشر : الرواقيون

٢٧٩	•	•	•	•	•	•	•	•	•	المنطق
٢٨٠	•	•	•	•	•	•	•	•	•	الفيزياء
٢٨٢	•	•	•	•	•	•	•	•	•	فلسفة الاخلاق
٢٨٧	•	•	•	•	•	•	•	•	•	الفصل السادس عشر : الأبيقوريون
٢٨٨	•	•	•	•	•	•	•	•	•	الفيزياء
٢٩٠	•	•	•	•	•	•	•	•	•	فلسفة الاخلاق
٢٩٣	•	•	•	•	•	•	•	•	•	الفصل السابع عشر : الشكاك
٢٩٤	•	•	•	•	•	•	•	•	•	فمرون
٢٩٥	•	•	•	•	•	•	•	•	•	الاكاديمية الجديدة
٢٩٧	•	•	•	•	•	•	•	•	•	نزعة الشك المتأخرة
٣٠٣	•	•	•	•	•	•	•	•	•	الفصل التاسع عشر : الافلاطونيون الجدد

رقم الايداع بدار الكتب ٢٣٩٢/٨٤
الترقيم الدولي ٩ - ٦١ - ٠ - ٣٦٧ - ٩٧٧
